ĞULÂMHÜSEYİN İBRÂHÎMÎ DÎNÂNÎ

İSLÂM DÜNYASINDA FELSEFÎ DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

Türkçesi: *Tahir Uluç*



FELSEFE

ÜÇÜNCÜ CİLT

ISBN: 978-625-7014-46-5

Ketebe Yayınları: 256

Felsefe

Editör
Dilârâ Yabul İşleyen

Kapak
Harun Tan

Düzelti
Cihan Aldık

Mizanpaj
Nilgün Sönmez

1. BASKI

Mart 2020
İstanbul

ketebe.com

Ketebe Yayınları
Sertifika No. 34989
Maltepe Mahallesi Fetih
Caddesi No: 6 Dk: 2
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212.612 29 30
e-mail: ketebe@ketebe.com

Baskı ve Cilt
Mega Basım Yayın San. ve Tic. A.Ş.
Cihangir Mah. Güvercin Cad.
No: 3/1 Baha İş Merkezi A Blok
Kat: 2 34310 Haramidere -
Avcılar / İstanbul Sertifika No: 44452
Tel: 212.412 17 00

İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni

- Üçüncü Cilt -

ĞULÂMHÜSEYİN İBRÂHÎMÎ DÎNÂNÎ

TÜRKÇESİ

TAHİR ULUÇ

KETEBE

Ğulâmhüseyin İbrâhîmî Dînânî

1345/1966 yılında Kum medreselerinin başkanı olan Tabâtabâî vefat ettiğinde, bu sırada 32 yaşında olan Dînânî kendisinin ifadesiyle "çeşitli sebepler"le Tahran'a gitti ve Tahran Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde lisans eğitimine başladı. Lisans, yüksek lisans ve doktorasından oluşan eğitimini 1352/1973 yılında tamamladı. Bu yedi yıllık eğitim sürecinde geçimini sağlamak için Tahran'da Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı liselerde felsefe ve dinî ilimler öğretmenliği yaptı.

1352/1973 yılında 39 yaşında doktorasını bitirdikten sonra Meşhed'deki Firdevsî Üniversitesi'ne İslam felsefesi hocası olarak intisap etti. 1353/1974 yılında evlendi ve sonraki yıllarda bu evlilikten iki kız çocuğu oldu. Firdevsî Üniversitesi'ndeki 10 yıllık hocalığının ardından 1362/1983 yılında Tahran Üniversitesi, Felsefe Bölümü'ne geçti; bu kurumda yaklaşık 25 yıl hocalık yaptıktan sonra 1387/2008 yılında 74 yaşında resmî olarak emekli oldu.

Bu iki üniversitenin kadrolu hocası olarak çalışmış olmakla birlikte İran'ın pek çok üniversitesinde dersler vermiştir. 2019 yılı itibarıyla 85 yaşına ulaşmış olan düşünür emekliliğinden sonra da çeşitli üniversite ve derneklerdeki felsefe derslerini sürdürmektedir. Yazar İran'da ve İran dışında pek çok ilmî toplantıda tebliğler sunmuş; haftalık televizyon programlarına konuk olmuştur.

İran'ın yaşayan en saygın ilim ve düşünce adamlarından biri olan Dînânî, ülkenin pek çok önemli ilmî-felsefî kurumuna üyedir. Büyük İslam Ansiklopedisi Merkezi Yüksek İlmî Heyeti üyeliği, İran Felsefe ve Hikmet Enstitüsü Üyeliği ve İran Bilimler Akademisi daimî üyeliği bunlardan bazılarıdır.

Yazarın yirminin üzerinde kitabı, otuzun üzerinde makalesi, onlarca tebliği ve yayınlanmış röportajı vardır. Kendisi ve felsefî düşünceleri hakkında daha sağlığındayken on kadar kitap düzeyinde araştırma ve çalışma yapılmıştır.

Prof. Dr. Tahir Uluç

Aslen Adıyaman'ın Besni ilçesinden bir ailenin çocuğu olarak 1977 yılında Adana'nın Ceyhan ilçesinde doğdu. 1994 yılında Ceyhan İmam-Hatip Lisesi'nden, 1999 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı'nda başladığı yüksek lisansını 2001 yılında *Tasavvuf Geleneğinde Hırka Giymek ve Giydirmek* adlı teziyle tamamladı. 1999 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tasavvuf Anabilim Dalı'na araştırma görevlisi olarak atandı. 2001 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda başladığı doktorasını, 2005 yılında *İbn Arabî'de Mistik Sembolizm* adlı teziyle tamamladı. 2011 yılında *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* adlı çalışmasıyla doçent oldu. 2010 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı'na yardımcı doçent, 2012 yılında doçent, 2017'de profesör olarak atandı. Hâlen bu kurumda görevini sürdürmektedir.

Ekim 2002-Haziran 2003 tarihleri arasında TÜBA-BDBP (Türkiye Bilimler Akademisi Bütünleştirilmiş Burs Programı) ile Amerika Birleşik Devletleri'nde, Hartford Seminary'de doktora tez konusu ile ilgili araştırmalarda bulundu. Kasım 2007-Ocak 2008 tarihleri arasında Ceyhan Belediyesi'nin ve İran Hükümeti'nin desteği ile Tahran'daki İmam Sadık Üniversitesi ve Tahran Üniversitesi'nde Farsça çalıştı ve İslam felsefesi ile ilgili araştırmalarda bulundu. 2010 yılında doktora sonrası YÖK araştırma bursu ile 3 ay süreyle Amerika Birleşik Devletleri'nde, Indiana Üniversitesi'nde alanıyla ilgili araştırmalarda bulundu.

Arapça, Farsça ve İngilizceden Türkçeye ve yine Arapça ve Türkçeden İngilizceye 40'a yakın kitap çevirisi, ulusal ve uluslararası bilimsel dergilerde yayınlanmış çok sayıda Türkçe ve İngilizce makaleleri, yine Türkçe, Arapça, ve İngilizce kitap ve kitap bölümleri vardır. Başlıca Türkçe eserleri şunlardır: *İmâm Mâturîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi, Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi, İbn Arabî'de Sembolizm.*

Yazar, evli ve iki çocuk sahibidir.

İÇİNDEKİLER

1

İSLÂM FELSEFESİNİN MAHİYETİ

Pek çok filozof varlık âlemini bilmenin imkânı hakkında tereddüt etmeyi doğru bulmaz ve bu varsayım temelinde hakikati keşfetme yolunda ellerinden gelen gayreti gösterirler. Bilginin imkânından bahsedilirken, bilginin imkânsızlığının varsayılması da gündeme getirilebilir ve araştırılabilir. Bu varsayımın bir tür şüphecilik ile ele alınması Sofistler tarafından eski dönemlerde başlatılmıştır, ancak bugün de bilginin imkânsızlığı varsayımı çeşitli şekillerde ve yeni bir formda ortaya çıkmış ve pek çok düşünür bu konuyu tartışmıştır.

Biz burada epistemoloji ile ilgili meseleleri ele almayacağız. Ancak şu kadarını belirtelim ki insan bilginin imkânına inanmazsa, bilginin imkânsızlığından dahi bahsedemez, zira bilginin imkânsızlığı hükmünün kendisi bir tür bilgidir.

Felsefî bilgi, bilimlerden elde edilen bilgiden ve başka her türlü bilgiden farklıdır. Diğer bilimlerin "konusu" ve meselelerinin mihveri olan şey, felsefede "mesele" olarak gündeme getirilir. Dolayısıyla bilimlerin felsefeden farkı, bilimlerin kendi aralarındaki fark türünden bir fark değildir. Bilimlerin birbirlerinden farklılığı ile felsefî bilginin bilimsel bilgiden farkının hangi esasa dayandığı meselesi daima tartışma konusu olmuştur. Bazılarına göre bilimlerin farklılığı konularının farklılığına dayandırılabilir. Bir grup düşünür bir başka teori ortaya atmış ve demiştir ki: "Amaçların ve itkilerin farklılığı bilimler arasındaki

farklılığın sebebidir. Elbette bir üçüncü nazariye daha vardır ve bu nazariye bilimler arasındaki farklılığı yöntem ve metot farklılığı ile açıklayıp temellendirir.

Bu konuda ne söylenirse söylensin, bir gerçek inkâr edilemez: Felsefe, bilimlerle arasındaki farkı korumakla beraber hayat sahnesinden uzakta kalmamış, bilakis düşünce ve kültür alanında varlığını göstermiştir. İnsan düşüncesiz ve kültürsüz olduğunda, insanî hayattan mahrumdur; düşünce ve kültür ise bir tür felsefe olmadan var olamaz.

Felsefenin kökeni hakkında çok söz söylenmiştir. Bu konudaki yaygın görüşlerden biri felsefenin kaynağının "hayret" ve "şaşırma" olduğudur. Elbette Stoacı filozoflar bu görüşe karşıdır ve bir filozofun aklın rehberliğinde, evrendeki olaylardan razı şekilde ve tabiatla uyum içinde yaşadığını söylerler. Stoacı filozoflar kendi düşüncelerini sloganik bir cümleyle ifade ederler: "Hiçbir şeye şaşırılmamalı ve hayrete düşülmemelidir."[1]

Felsefenin kökeni hakkında görüş ayrılığı bulunduğu gibi, tanımı hakkında da farklı pek çok inanç ve görüşle karşılaşıyoruz. Bazılarına göre "felsefe esasen ölüm meselesi karşısında verilen cevaptır." Bu kişilere göre felsefe ölüm hakkında derin düşünmekten başka bir şey değildir. Bu grup karşısında, başkaları da felsefede hayatın derin bir şekilde araştırıldığını düşünürler. Bu kişilere göre araştırılmamış bir hayat yaşanmaya değmez. Bu düşünce temelinde felsefî düşünceler büyük ve güçlü olarak tanımlanır. Bu görüş taraftarları felsefî düşüncelerin hiçbir şekilde basit olduğu sanılmamalıdır, zira bu düşünceler –dolaylı şekilde de olsa– çok büyük olabilir.

İslâm filozoflarının da ilgisini çekmiş meşhur felsefe tanımlarından biri şudur: "Felsefe insanın gücü yettiğince varlıkların hakikatlerini nasılsalar öylece bilmektir."

Bazı İslâm filozoflarının da dikkatini çekmiş bir diğer tanımı felsefe kitaplarında görürüz. Bu tanımda felsefe "Tanrı'ya benzemek" olarak isimlendirilir.

Görüldüğü gibi, felsefeyi tanımlamada ve gerçek mahiyetini ortaya koymada ihtilaf edilmiştir. Bütün düşünür ve filozofların kabul edeceği, efradını câmi ve ağyârını mâni bir tanım yapmak kolay değildir. Aynı zamanda şu husus göz ardı edilmemelidir: Felsefenin hakikati hakkında dile getirilen düşünceler bir şekilde akıl ve istidlalî düşünce ile bağlantılıdır; bu da zikredilen bütün tanımların ortak yönü olarak görülebilir. Felsefenin Tanrı'ya benzemek olduğunu söyleyen kimseler, felsefede akıl ve burhanın esaslı rolünün farkındadırlar, ancak şunun da farkındadırlar: Akıl daimi faaliyetinde kendinden yukarı ve büyük bir şey düşünürse, zorunlu olarak o şey "Tanrı" olacaktır, zira mümkünler

---

1 Jean Brun, *Felsefe-i Revâkî*, Farsçaya çev. Ebû'l-Kâsım Pûrhüseynî, İntişârât-ı Sîmurğ, Tahran 1362, s. 164.

âlemi sahnesinde akıldan daha üstün ve yüksek bir varlık düşünülemez.

Diğer taraftan akıl yüce ve ulu olan Hakk'ın Zat'ını idrak etmenin ve bilmenin imkânsız olduğunu gayet iyi bilir. Buna göre akıl, zatını idrak edemediği bir şeyi düşünür. Aynı akıl âlemin idraki konusunda ise kendini güçsüz ve yetersiz görmez ve tıpkı bir ayna gibi âlemin sureti kendine yansır. Akılda görünüp ortaya çıkan âlem, somut âleme benzeyen aklî bir âlemdir. Buna göre insanın felsefenin gücüyle, somut âleme benzeyen bir aklî âleme dönüştüğü söylenebilir.

Filozofun somut âleme benzeyen bir aklî âlemi olduğu söylendiğinde kastedilen, felsefî bilgide hatanın olmayacağı değildir. Zira insan daima hata edebilir ve düşünceleri ne kadar derin ve aşkın olursa, hataları da o kadar derin ve korkunç olabilir. Ancak ilginç olan, insanın düşünce aracılığıyla kendi hatasının peşine düşebilmesi ve ondan uzaklaşabilmesidir.

Buna göre hatanın peşine düşmek ve ondan uzaklaşmak da düşünme ve delil getirme yoluyla gerçekleşir. Bir başka deyişle, düşüncedeki hata yine düşünme ve akletme yoluyla ortaya çıkarılabilir ve ondan uzaklaşmak da düşüncenin yardımıyla mümkün olur. Aklın düşüncenin hatasının peşine düşme gücüne sahip olduğunu kabul edecek olursak, aklın kendi sınırlılık ölçüsünü bildiği de kolaylıkla kabul edilebilir.

Bu anlatılanlar ışığında, filozofun akıl ve istidlal temelinde evrene bakan bir kimse olarak bilmediği şeye nispetle basit cahil/yalın bilgisiz olduğu söylenebilir. Basit cahil, bir şeyi bilmezse, bilmediğinin farkında olan kimseye denir. Buna karşılık cehl-i mürekkeb/bileşik bilgisizlikte kişi bir şeyi bilmez, aynı zamanda bilmediğini de bilmez.

Basit bilgisizlik insanın tekamülüne engel olmadığı gibi, ilerlemenin ve tekamülün temelidir. Bazı büyük bilgeler şöyle demiştir: "İnsanın idrakinin sonu, varlığı idrak edemeyeceğini idrak etmesidir." İnsanın varlığı idrak edemeyeceğini idrak etmesi ise sadece fikrî gayret ve çaba aracılığıyla mümkün olur. Hiçbir çabada bulunmaksızın, insanın hakikati idrak edemeyeceğinden bahseden kimseler bir tür körükörüne taklit kapanına kısılmıştır ve papağan gibi sadece kelimeleri tekrar etmektedir.

İnsan aklını ve düşüncesini çalıştırmadan düşüncenin sınırlılığından nasıl bahseder? Sadece düşünme sorumluluğunun ağır yükünden sıyrılmak isteyen kimseler bu şekilde konuşurlar. Düşünce âlemi ile meşguliyeti ve ilgisi olan kimseler düşünme sorumluluğunun ağırlığının çok zor ve yıpratıcı olduğunu ve pek az kimsenin onu taşıyabileceğini iyi bilirler.

Düşünme yolunun karşısında duran ve felsefî düşünceyi mahkum eden kimseler bazı dinî metinlerin zâhirine tutunmaya çalışırlar ve onu kendi görüşlerine siper edinirler. Bu kişilerin dine ve ilahî bilgilere yönelik bakışları öylesine

sınırlı ve müphemdir ki düşünce özgürlüğü alanı ve düşüncenin hayret verici genişliği o bakışa yer bulamaz. Bu kimseler felsefî düşüncenin hayat sahnesi dışına çıkarsa din ve maneviyat alanının genişleyeceğini sanır. Hayret verici olan şu ki Kant gibi güçlü bir filozof da bu tür bir düşüncenin tuzağına düşmüş ve açıkça şöyle demiştir: "İmana yer açabilmek için bilgiyi bir kenara koydum."[2]

Bu Alman filozofun ifadesi görünüş itibarıyla, dindarların felsefe ve metafizik karşıtlığı ve düşmanlığı yapmak için söyledikleri şeye benzemektedir. Ancak gerçek şu ki Kant'ın bu sözündeki sâiki, dindarların bu konuda söylediklerinden farklıdır. Zira Kant kendi felsefî analizleri temelinde aklın metafizik alanıa adım attığı zaman çelişkiye düşeceğini düşünür. O dinin kutsal alanını her türlü çelişki tevehhümünden uzak tutmak için dinin alanı ile nazarî aklın alanı arasında fark olduğunu söylemiş ve onları birbirinden ayırmıştır. Buna karşılık felsefeye karşı çıkan dindarlar başka delillere tutunmuş ve başka türlü konuşmuşlardır.

Sâiklerin farklılığını dikkate almazsak, temel mesele şudur: Acaba felsefe ve istidlal, yine düşünme ve nazarî akılla bağlantılı olan şey, din ve ilahî bilgiler için alanı daraltmakta mıdır? Ya da esasen din ve felsefe arasında esasen hiçbir zıtlık ve karşıtlık yok mudur? Bu soruya cevap vermek için "İslâm felsefesi"nin anlamının peşine düşülebilir ve mahiyeti de aydınlığa kavuşturulabilir.

Bir insan felsefeye yönelmenin ve nazarî aklı kullanmanın dinin ve ilahî bilgilerin alanını daraltıp sınırlandırdığını düşünürse, İslâm felsefesinin makul ve gerçek bir anlama sahip olmadığını da ister istemez kabul etmesi gerekir. Zira İslâm felsefesi denilen şey genel felsefenin seyrinden ayrı bir tabiata ve karaktere sahip değildir ve düşünce kervanından ayrı hareket etmemiştir. Buna karşılık felsefe ile din arasında hiçbir zıtlık ve karşıtlık görmeyen bir kimse İslâm felsefesini inkâr etmediği gibi onun anlam ve mahiyetini ortaya çıkarmak için çok çaba harcar. Hakikatleri ortaya çıkarmak ve mahiyetlerini kavramak için eşya üzerinde düşünmek engellenip kötülenmiş bir şey olmamasına ilaveten İslâmî metinlerde destek ve tekit bulmuştur.

Eşyanın hakikatlerini ortaya çıkarmak ve mahiyetlerini kavramak nazarî akla dayanmaksızın ve bilinen ve alışılan şekliyle felsefî istidlallere müracaat etmeksizin mümkün değildir. Elbette keşf ve müşahede iddiasında bulunan ve içsel tecrübe yoluyla bir tür yakîne/kesin bilgiye ulaştığını söyleyen kimseler vardır. Bu kişilerin iddiasını reddetmek için istidlale başvurmak mümkün değildir, zira felsefî istidlal onların içsel kesin bilgi ve tecrübelerinde bir çatlak oluşturmaz.

Müşahede sahipleri arasında kendi içsel tercübelerine istidlal sureti veren ve onları başkaları için temellendiren ve delillendiren kimseler vardır. Ancak iç-

---

2 Immanuel Kant, *Temhîdât*, Farsçaya çev. Ğulâm'alî Haddâd 'Âdil, Neşr-i Dânişgâhî, s. 6.

sel tecrübelerini ve yakînlerini başkalarına ispatlayamayan kimseler de vardır. Elbette bu kimselere içsel tecrübelerini başkalarına ispatlayamadıkları için o tecrübeleri dışavurmaktan sakındıkları söylenemez, zira bu kimseler kendi içsel tecrübeleri konusunda o kadar emindirler ki onları inandıkları şeyi dışavurmaktan alıkoymak mümkün değildir. Bu yüzden istidlal ehlinin keşf ve müşahede ehli ile tartışması faydasızdır ve tartışma yoluyla onlarla diyaloga girilmemelidir.

Şu noktaya da dikkat edilmelidir: Akıl taraftarlarının ve istidlal ehlinin yolu toplumu sahtekârların ve karışık fikirlilerin vesveselerinden ve tehlikelerinden korumak için etkili, faydalı, mutedil ve güvenli bir yoldur. Bu yöntem kutsal İslâm dini tarafından da teyit edilmiştir ve farz işler cümlesinden olduğunu söylemesek dahi, en azından mendup ve müstehap/iyi ve güzel görülen şeyler hükmündedir. Zira kutsal İslâm dini insanları eşya üzerinde tedebbür ve teemmül etmeye çağırmakta hiç tereddüt göstermemiş, daima onları olaylardan ibret almaya ve varlıklar üzerinde düşünmeye çağırmıştır. Olaylardan ibret almak ve varlıklar üzerinde düşünmek ise sadece akıl ile mümkün olur ve bu konuda başka bir yol bilinmemektedir. "Ey akıl sahipleri düşünüp ibret alın"[3] ayet-i kerimesi ve Kur'ân-ı Kerîm'de aynı anlama gelen başka ayetler bu iddianın açık ve güçlü delilleridir. Bir insan bu ayet ve benzeri ayetler üzerinde düşünse, aklî kıyası kullanmanın gerekli ve zorunlu bir şey olduğunu kolaylıkla anlar. Çünkü olaylardan ibret almak ve varlıklar üzerinde düşünmek bilinenlerden bilinmeyenleri çıkarmaktan başka bir şey değildir; bu da ya doğrudan "kıyas" denilen şeydir, ya da kıyasla ulaşılan şeydir.

Bu söylenilenlerden, insanın aklî kıyas temelinde âlemdeki varlıklar ve olaylar üzerinde düşünüp araştırma yapması gerektiği sonucu çıkarılabilir. Bu tür araştırmanın en kamil araştırmalardan ve en iyi kıyas türlerinden biri olduğu hususunda şüphe yoktur.

Bu tür araştırma, filozofların ve mantıkçıların terminolojisinde "burhan/kesin kanıt" denilen şeydir. Kutsal İslâm dininin Allah'ı ve varlıkların hakikatini burhan yoluyla bilmekle ilgili olarak olumlu bir bakışa sahip olduğunu ve insanlara onu tavsiye ettiğini anlarsak, bu hak yola adım atmadan önce burhanın muhtelif çeşitleri arasında ayrım yapmanın gerekli ve zorunlu olduğunu da anlamamız gerekir. Burhan çeşitleri ve kıyas türleri arasındaki farkın bilinmesi için ister istemez burhanın öncüllerinin ve kıyasın şartlarının da bilinmesi gerekir. Bir insan aklî kıyas temelinde varlıklar üzerinde düşünüp araştırmada bulunmanın İslâm'ın başlangıcında olağan ve yaygın olmadığı için bidat olduğunu iddia edemez, zira varlıklar üzerinde aklî araştırmada bulunmak bidat sayılırsa, fıkıh usulünün ve bu ilmin kurallarına dayanan pek

---

3 Haşr Sûresi, 2.

çok hükmün de bidat sayılması gerekir. Zira fıkıh usulünde aklî kurallara yönelmek çok önemlidir ve kişi aklî kurallara müracaat etmeden bu ilme vefa gösteren âlimler arasında yer almaz.

Pek çok Ehl-i Sünnet ve Cemaat âlimi şer'î kıyas temelinde fetva verir, ama aynı kimseler aklî kıyasa kötü nazarla bakar ve onu bidat sayarlar. Kıyasın kurallarına aşina olan kimseler şer'î kıyası kullanmaktan bir tür zannî bilgiden başkasının elde edilemeyeceğini iyi bilirler. Buna karşılık aklî kıyas kesin bilgi verir ve onun hakkında şüphe etmek doğru değildir.[4]

Marifet ehlini şaşırtan ve sorgulamaya sevk eden şey bazı kimselerin niçin zannı yakîn/kesin bilgi olarak gördüğü ve niçin fıkhî kıyası aklî kıyasa tercih ettiğidir. Bu soruya cevap olarak söylenebilecek tek şey insanların varlıkları ve olayları anlayıp tasdik etme tabiatının ve hakeza hakikatlere yönelik tavır sergileyişlerinin farklı olduğudur. Bazı insanlar hitâbî/retorik sözlere tasdik tavrını sergiler ve hitabet ehline/retorikçilere teslim olup boyun eğer. Bazı kimseler ise cedelî/diyalektik kıyas ile ikna olur ve onu burhanî kıyasmış gibi kabul eder. Ancak pek çok kimse hitabet ve cedele önem vermez ve onları burhanî kıyastan başkası ikna ve memnun etmez. Elbette şiirsel kıyas ve tahayyül yönteminin de özel bir yeri vardır ve özel bir rol ifa eder.

Kur'ân-ı Kerîm'de burhan, hitabet ve cedele işaret edilmiş ve bu ayette şöyle buyurulmuştur: "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et/tartış."[5] "Hikmet" kelimesi ile burhan yoluna işaret edilmişse, "güzel öğüt" kelimesi de hitabet yolu olarak anlaşılabilir. Elbette en güzel şekilde tartışma da "cedelî kıyas" denilen şeyle tam olarak ilişkilidir.

Yukarıda ifade edildiği üzere, insanlar meseleleri tasdik etmek ve onlara inanmak bakımından aynı değildir, her grup bu üç yoldan birine daha fazla meyleder. İslâm dini diğer ilahî dinler gibi insanları Hakk'a ve hakikate çağırır. Burhanî kıyas da hakikati ispatta kullanılan bir tür aklî çabadır ve hakikatin hakikate zıt ve karşıt olmayacağında şüphe yoktur.

"Hak/gerçek" kelimesi mastar olarak cümle ve ibarelerde geçse dahi gerçekte ism-i fâildir ve hakikat sahibi anlamında kullanılır. Hak kelimesi ortak şekilde şu birkaç anlamda kullanılır:

1) Mutlak şekilde somut ve dış varlık.
2) Sürekli ve daimî varlık.
3) Dış dünyada var olan bir şeye delalet eden ve onun somut gerçekliğiyle örtüşen söz veya önerme/iddia. Elbette gerçeklikle örtüşmesi ve

4 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fî-mâ beyne'l-Hikmeti ve'ş-Şerî'ati mine'l-İttisâl.*

5 Nahl Sûresi, 125.

> uyuşması yönünden o söz, doğru olur, gerçekliğin onunla örtüşmesi ve uyuşması yönünden ise o söz, hak olarak isimlendirilir.[6]

Ahlakî ve hukukî anlamında hak kelimesi, bizim burada ilgilenmediğimiz bir başka maceraya sahiptir. Hak hakkında ne söylenirse söylensin, hakkı batıldan ayırt etmek aklın sırtına yüklenmiştir ve felsefe de bu doğrultuda gösterilen bir tür çabadır.

İslâmî rivayetlerde akıl, iç delil ve din görülmüş, buna karşılık din de dış delil sayılmıştır. Bazı Kur'ân ayetlerinde akıl adı kafirlerden soyutlanmıştır. Bazı kimseler, din dış delil ve dış akıl sayıldığından, ister istemez, kafirlerin akılsız kimseler kategorisinde yer aldığına inanırlar. Merhum Mollâmuhsin Feyz Kâşânî, Allah'ın fâzıl ve rahmetini akıl ve din olarak anlamış ve demiştir ki: "Allah'ın fâzıl ve rahmetinden, yani akıl ve dinden nasipsiz kimseler şeytana uyarlar."

O, bu sözünde şu ayete dayanır: "Allah'ın sizin üzerinizdeki fâzıl ve rahmeti olmasaydı, azı hariç şeytanın peşinden giderdiniz."[7] Bu ayetteki "az" kelimesi iyilere ve velilere işarettir. Feyz Kâşânî fıtrat kelimesini de akıl anlamında alır ve bu tefsir temelinde Kur'ân-ı Kerîm'de aklın din olarak sunulduğu sonucuna varır. Allah bu konuda şöyle buyurmuştur: "Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata sımsıkı tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler."[8] Bir insan bu ayetteki fıtrat kelimesinin akıl anlamında olduğunu kabul ederse, ister istemez "dosdoğru din"in de akıl hakkında kullanıldığını kabul etmesi gerekir.

Kâşânî'nin burada işaret ettiği bir diğer nokta şudur: Akıl ve din bitişik olduğu için Allah Teâlâ şöyle buyurur: " (Bu,) ışık üstüne ışıktır. Allah dilediği kimseyi ışığına eriştirir."[9] Bu dindar filozof nazarında ayette geçen "ışık üstüne ışık" ibaresi akıl ışığına ve din ışığına işaret eder, ışığın hakikati ise gerçekte tek bir şeydir.[10]

Zikredildiği üzere, şeytanın insanın hayatına girmesine engel olabilecek tek şey akıl ve dinin ışığını izlemektir. Elbette şeytanın bu âleme sadece insanın varlığı aracılığıyla girebileceği hususu da bilinmelidir. Buna göre şeytanın bu âleme girişinin yegâne yolu insanın varlığıdır ve onun hayata giriş yolunu ka-

---

6 İbn Sînâ, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, Kum, Neşru'l-Belâğat, c. 3, ss. 9-10.

7 Nisâ Sûresi, 83. Feyz Kâşânî, *Usûlü'l-Me'ârif*, thk. Seyyid Celâleddîn Âştiyânî, Defter-i Teblîğât-ı İslâmî, ikinci baskı, Kum 1362, ss. 195-196.

8 Rûm Sûresi, 30.

9 Nûr Sûresi, 35.

10 Feyz Kâşânî, *Usûlü'l-Me'ârif*, thk. Seyyid Celâleddîn Âştiyânî, Defter-i Teblîğât-ı İslâmî, ikinci baskı, Kum 1362, ss. 195-196.

patabilecek tek şey akıl ve dini izlemekten başkası değildir. İnsan mecburen iki yoldan birinde hareket etmesi gereken bir varlıktır. Akıl ve din yolundan yüz çevirdiğinde, kaybolması ve başı dönmesi onun için mukadderdir.

İnsanı diğer canlı varlıklardan ayıran şey onun kendi yolunu seçmesidir; bu seçim de akıllı bir iradeden doğar. Bu seçim yapan varlık, bu âlemde yaşayan ve vaktini anlar geçidinden geçiren diğer canlı varlıklar gibi değildir; bilakis o, kendi âleminin anlamını ortaya çıkarma peşinden koşan ve daima onu arayan yegâne varlıktır. O bu arayışta işlerin ilk ve son noktasını sorgular ve daima "Nasıl?" ve "Niçin?" sorularını sorar, "Nereden?" ve "Nereye?" sorularını tekrarlar. Sorunun ortaya çıktığı yerde düşünme başlar. Elbette sorunun biçimi düşünme biçimini de ortaya çıkarır.

Biz şimdi soru soruların kısımları ve cevapların çeşitlerinden bahsetmiyoruz. Ancak şu kadarını söylüyoruz: Felsefî düşünce sorunun gücüyle canlı kalır; sorunun sona erdiği yerde, felsefî düşünce de yok olur. Elbette insan eşyaya nispetle "kendi"ne ilişkin basit [doğrudan] idrakten uzaklaşmadıkça, felsefî sorudan habersiz kalacaktır. Kendinden uzaklaşmak ise insanın bir tür içsel bireyselliğe sahip olduğu zaman mümkün olur; derinden birey olmayan kişi ise âmme/genel halk zümresi içinde yer alır, genel halk zümresinde yer almak ise insanın kendi varlığını daima benzerleri ve denkleri topluluğunda araması ve kendisinin diğer varlıklardan ayrılığının farkında olmamasıdır.

Bir başka deyişle, ammî olmak/genel halktan olmak insanın okuma-yazma bilmemesi ve çok kitap okumaktan nasipsiz olmak değildir; bilakis içsel bireysellikten uzak olmak ve düşünülebilecek şeyden uzaklaşma kudretine sahip olmamak, âmmî olmaktır/genel halktan olmaktır. Buna göre "ümmî/okuma-yazma bilmeyen" olmak hiçbir şekilde âmmî olmayı gerektirmez; hakeza kelimenin bilinen anlamıyla tahsilli olmak da insanı âmmî olmaktan uzaklaştırmaz. İnsan, toplumsal/kolektif zihniyetten ayrı olarak düşünmeye başladığında âmmîlikten çıkar. Olgun kültür ve insanî gelişim insan "birey"inin kolektif zihniyetten ayrı bir şekilde düşünmeye başladığı ve meseleleri mantık ve aklî kurallar temelinde açıkladığı zaman ortaya çıkar. İnsan asırlardır bu evreye girmiş ve kendi yolunu sürdürmüştür.

Evrensel dinlerin tarihte ortaya çıkışı, insanın kendi bireyselliğine vâkıf olduğu evreyle eşzamanlıdır. Bu ifadenin tersi de doğrudur: Evrensel dinlerin tarihte ortaya çıkışı, insanın kendi bireyselliğine vâkıf olması üzerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Evrensel din, belli bir bölgeye, ulusa ve ırka has olmayan dindir. Bütün insan bireyleri kendi bireyselliklerinde evrensel dinden faydalanabilirler ve onu yollarının kandili ve kılavuzu yapabilirler. Bölgesel ve ulusal dinlerde ise durum başka türlüdür ve evrensel dinlerde görülenden farklıdır. Bir insan evrensel bir dinin çağrısına icabet ettiğinde, ulusal ve ırksal

sınır ve bağlardan kurtulmaya ve insanı nefsanî işler çerçevesinde hapseden her türlü bağlılıktan kurtulmaya istidat kazanır.

Kur'ân-ı Kerîm'de insanın üstünlüğünün ölçütü takvadır ve makamının yüksekliği bilgidedir. Bilgi aklın eser ve meyvelerindendir; aklın faaliyeti olmaksızın bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Eş-Şeyhü'r-Reîs İbn Sînâ *Mi'râcnâme* risalesinde şöyle söyler: "Bilgi ile akıl arasındaki fark salt isim yönündendir. Ama hakikatte kabul eden ve bilen tek kuvvettir. Bilen, kabul edenle özdeştir; kabul eden de bilenle özdeştir...Nâtık nefs, zatıyla kâim bir cevherdir ve öyle latiftir ki mevzu/konu kabul etmez ve zatıyla kâimdir. Ne bilirse "zatı" ile bilir, kendi zatını bilir. Kendine ilişkin bilgisini kendi ile idrak eder ve kendi ile kabul eder. İdrak eden hakikate "akıl", idrak edilen hakikate ise "ilim/bilgi" denir. Kendini bildiği, idrak ettiği ve kabul ettiği ve gerçek bir görme ortaya çıktığı için ona "basiret/görüş" derler. İdrake girdiği ve idrakin sonunu aradığı için ona "tefekkür/düşünme" denir. Aşikâr kıldığı için ona "hâtır/zihin" denir. Zuhûra yaklaştığı için ona "zikir" denir. Soyut keşfin iradesi olduğu için ona "azim" ve "niyet" denir. Dile geldiği için ona "kelâm/konuşma" denir. İfade ettiği için ona "kavl/söz" denir. Arazların içine düştüğü ve cismanî şeyler içinde aktığı için bütün bu öncüllerin başına "nutk/konuşma" denir. Bütün bu güçlerin kaynağına "nâtık nefs" denir. Bu yüzden insanın şerefi ve üstünlüğü idrakten başlar konuşmada sonlanır."[11]

Bu ifadelerde görüldüğü üzere, bilgi hiçbir şekilde akıldan ayrı değildir ve sadece zihinde ve isimde bu ikisinin ayrılığından bahsedilebilir. Hakikat, idrak edici ve algılayıcı olmak bakımından "akıl" olarak isimlendirilir, ama idrak edilmek ve algılanmak bakımından "bilgiler" kategorisinde yer alır. Başka önemli isimler de vardır ki onların hepsi aklın halleridir. Bu isimler sırasıyla şöyledir: basiret/içgörü, tefekkür/düşünme, temyiz/ayırt etme, hıfz/ezberleme, hatıra/anı, zikr/anma, azim ve niyet, vs. *Mi'râcnâme* gerçekten İbn Sînâ'nın eserlerinden ise, bu büyük filozofun diğer eserlerinde ortaya koyduğunun aksine bu risalede akleden ve akledilenin birliğine inandığını kabul etmemiz gerekir.[12]

Biz şimdi akleden ve akledilenin birliği meselesinden bahsetmeyeceğiz. Ancak şu kadarını ifade edelim ki İbn Sînâ'nın bu risalede akıl hakkında söyledikleri çok önemlidir. O düşünme (*nutk*) ve nübüvveti ele alır ve der ki: "Düşünme, anlamı kendi başına idrak etmektir, nübüvvet ise hakikatleri kutsal destek ile idrak etmektir... Kutsal Ruh, nokta gibidir; nübüvvet çizgi gibidir; risalet, yüzey gibidir; davet, cevher gibidir; ümmet, cisim gibidir, cismin güzelliği ise

11 İbn Sînâ, *Mi'râcnâme*, tkh. Necîb Mâyil Herevî, Bünyâd-i Pezûheşhâ-yı İslâmî Âstân-ı Kuds-i Rızevî, Meşhed, ss. 85-86.

12 İbn Sînâ bu konuda çelişkili görünen görüşler beyan eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tahir Uluç, "Akleden ve Akledilenin Birliği Nazariyesinin İbn Sînâ Ekseninde Değerlendirilmesi", S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 27, Bahar 2009, ss. 65-95. (*Mütercimin notu*)

ruh ile olur. Benzer şekilde ümmetin kudreti, nübüvvet iledir. Cisim, geneldir, nokta özeldir; cisim, hissedilir ve belirlidir; nokta ise belirsiz, idrak edilemez ve hissedilmezdir. Onu gözler idrak edemez."

O hâlde her şeyin başlangıcı noktadır; bütün işlerin başlangıcı ise Kutsal Ruh'tur. Noktanın varlıklar üzerindeki saltanatı/egemenliği malumdur; kutsal nefsin akledilirler üzerindeki egemenliği de açıktır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurulur: "O, kullarının üzerinde mutlak hâkimiyet sahibidir." (En'âm Sûresi, 61)...Nebinin Kutsal Ruh'tan öğrenip aldığı saf akledilirdir, söylediği hissedilir şeyler ise vehim ve hayalin süsü ile süslenmiştir. Nitekim şöyle buyurulmuştur: "نحن معاشر الأنبياء أمرْنا أنْ نكلّم الناس على قدر عقولهم." [Biz nebiler topluluğu insanlara akılları ölçüsünde konuşmakla emrolunduk. *Mütercim*] Elbette soyut akledilir şey, soyut akılla idrak edilebilir ve algılanabilir, söylenemez. Şu hâlde peygamberlerin şartı idrak ettikleri her akledilire hissedilir elbisesi giydirmek ve sözle ifade etmektir, ki böylece ümmet o hissediliri izleyebilsin. Peygamberler akledilire de sahiptir, ama ümmet için onu hissedilir ve cisimli kılarlar, ki vadeleri ve ümitleri artırsınlar ve hüsn-i zanları çoğaltsınlar, ta ki böylece onun [peygamberin] şartları kemale ersin ve dinin kaidesi ve yasası ve kulluğun temeli dağılıp bozulmasın ve peygamberin muradı gizli kalmasın. Akıllıya ulaştığında kendi aklıyla idrak eder, çünkü Peygamber'in (sav) bütün sözleri akledilirle dolu semboldür. Elbette gâfil kimse sözün zâhirine/dış anlamına bakar, kalp hissedilirleri hoş karşılar ve hayalin çuvalına girer ve vehmin kapısının eşiğinden geçmez."[13]

Bu ibarede görüldüğü üzere, İbn Sînâ dinin bütün hükümlerini ve emirlerini akledilir görmekte ve bu akledilir hakikatlerin sözcükler ve kelimeler kisvesine büründüğüne ve insanların anlayış sınırları ve idrak mertebeleri içinde sunulduğuna inanmaktadır. Şüphesiz insanların anlayış mertebeleri farklıdır ve dinî hakikatlerle karşılaştığında herkes sadece kendi anlayış ve idraki ölçüsünde onlardan faydalanabilir. Bilinmelidir ki bir hakikatin farklı mertebeleri o hakikatin birliğini zedelemez ve bir hakikat çeşitli görünüşlere sahip olabilir.

Bu ifadeden de akledilir olmanın işlerin ölçüsü olduğunu ve insan akıl âleminde ne kadar yükselirse akledilir hakikatlere o kadar yakın olabileceğini anlayabiliriz. İbn Sînâ'ye göre hiçbir zenginlik aklî hakikatlere ulaşmaktan daha üstün değildir. Ona göre cennetin çeşitli nimetleri de bilgi ağacının meyveleri ve aklın görünüşleridir. Bu büyük filozof Emîrülmüminîn 'Alî bin Ebî Tâlib'in (as) kutsal sahasına karşı da edep ve saygı göstermiş ve onu da hissedilir şeyler arasında bulunan akledilir olarak tanımlamıştır. İbn Sînâ akıl makamını ve aklî yakınlığı göstermek için bir hadise tutunmuş ve bu konuda şöyle demiştir: "En şerefli/üstün insan, peygamberlerin en değerlisi ve elçile-

13 *A.g.e.*, s. 90-93.

rin mührü/sonuncusu (sav); hikmet dairesinin, hakikat feleğinin ve akıl hazinesinin merkezi olan Emîrülmüminîn 'Alî'ye (as) şöyle dedi:

"يا علي إذا رأيت الناس مقرّبين على خالقهم بأنْواع البرّ،

تقرب إليه بأنواع العقل تسبقهم."

[Ey 'Alî, insanların, Yaratıcılarına çeşitli iyiliklerle yaklaştıklarını görüyorsan sen de O'na akıl çeşitleriyle yaklaşmaya çalış ki onları geride bırakasın.] Böyle bir hitap ancak hissedilirler arasında akledilir olan onun gibi yüce bir insan hakkında doğru olabilir. Nitekim, ey 'Alî insanlar çok ibadette çaba gösterirken sen akledilir idrak etmede çaba göster, ta ki böylece hepsini geride bırakasın. Aklî basiret gözüyle sırları idrak ettiği için, kaçınılmaz olarak bütün hakikatleri idrak eder ve akledilir sanki onu görmüş gibi idrak eder. Bu yüzden, "لَوْ كشِفَ الغِطاءُ ما ازددْتُ يقيناً." [Perde kalksa dahi, yakînim artmaz. *Mütercim*] buyurmuştur. Hiçbir zenginlik insan için akledilir idrakten daha üstün değildir. Çeşitli nimetlerle, zencebil ve selsebil ile süslenmiş cennet, akledilirin idrakidir; cezalar ve bukağıların bulunduğu cehennem ise, insanları heva cehennemine atan ve hayal bağına ve vehim azabına düşüren cismanî meşguliyetlerin peşinden koşmaktır. Vehim azabı ve hayal bağı ise bilgiyle, amelle olduğundan daha hızlı kalkar. Çünkü amel hareketlidir, hareketli olan ise ancak hissedilir olan ile yapılır. Oysa bilgi ruhun kuvvetidir, o da ancak akledilir ile yürür. Nitekim Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "قليل من العلْم خير من كثير العمَل." [Az bilgi, çok amelden hayırlıdır.] Yine şöyle buyurmuştur: "نيّة المؤمن خيْر من عمَله." [Müminin niyeti amelinden hayırlıdır.] İki cihanın emîri 'Alî (as) şöyle buyurmuştur: "قيْمة كل امرئ ما يحسنه.". Yani insanın kıymet ve şerefi ancak bilgidedir.[14]"[15]

Burada söylenilenler ışığında, İbn Sînâ'nın büyük bir filozof olarak hakikati keşfetmek için çaba sarf ettiğini, ama onun hakikati idrakin aklî kurallara ve ölçütlere müracaat etmeksizin imkânsız olduğunun farkında olduğunu iddia edebiliriz. Bir başka deyişle, filozof olmak bakımından filozof bütün himmetini ve enerjisini hakikati ortaya çıkarmak için harcar, işlerin hakikatleri onların akledilir olmalarından ibarettir. Filozof hakikati idrak etmekten bahsederken, ilahî dinlerde insan aklının muhatap alındığı ve Allah'ın hayat veren mesajında akıllı insanlarla konuştuğu gerçeğinin de farkındadır. Bir başka deyişle, mükellef/yükümlü olan akıldır ve insan akıl olmaksızın her türlü sorumluluktan kurtulur ve azade olur. İslâmî rivayetlerde aklın muhatap olduğu dile getirilmiş ve her türlü ödül ve ceza akıllı insan için amaçlanmıştır.

---

14 Bu Arapça ifade Farsça metinde bu şekilde çevrilmiştir, ama ifadenin doğru çevirisi "Her insanın değeri iyi yaptığı şeydir" olmalıdır. (*Mütercimin notu*)

15 *A.g.e.*, s. 95.

İnsan akıl makamına ulaştığında peygamberlik ışığından ışıklanır ve insan hayatı bu ışığın aydınlığında daha da aydınlanır. Âlimler de akıl ışığından faydalandıkları için peygamberlerin varisleri olarak tanıtılmışlardır. Akıllı ve bilinçli bir insanın akıl dışı bir şey karşısında teslim olması ve onu kabul etmesi beklenemez. Özü itibarıyla akla aykırı olan bir şeyin akıl tarafından kabul edilmesi mümkün değildir. Elbette akıl, makul/akledilir şeylere karşı kucağını daima açık tutar ve onları kabul etmekle kalmaz, bir şekilde onlarla bir olmaktan bahseder. Burada şöyle diyebiliriz: İşleri akledilir ve akledilemez/akıl dışı olmak üzere ikiye ayırmak bazı meselelerin çözümünde faydalı olmaz, zira akla aykırı olmayan, ama aklın idrak edemeyeceği bazı meseleler vardır. Bu meseleler aklın mertebesinin ötesi olarak değerlendirilebilir. Bazı dinî konular bu meseleler kategorisinde yer alır, zira bu konular akıl dışı olmamakla beraber akıl onların künhünü ve hakikatini bilemez.

Bu soruya cevap verirken bir başka soru gündeme gelir ki kolayca geçiştirilemez. O soru şöyledir: Akıl ötesi olarak isimlendirilen şeylerin varlığını kabul etmek nasıl gerçekleşir? Acaba bu akıl, aklın mertebesinin ötesinde bir mertebenin varlığını mı keşfetmiş? Ya da bu bilgi aklın dışında mı meydana gelmiş? İnsanın her türlü bilgisinin bir şekilde akılla bağlantılı olduğunda ve aklî faaliyet olmaksızın bilgiden bahsedilemeyeceğinde şüphe yoktur. Buna göre aklın mertebesinin ötesinde bir mertebeden bahsedildiğinde bunun anlamı aklın kendi sınırlılığına vakıf olduğudur. Bu sınırlılığın farkında olmak aklın işidir ve akıl bu sınırlılığın farkında olmasa, aklın mertebesinin ötesindeki bir yol ve yöntemden bahsedilemez.

Aşk ve akıl arasındaki zıtlık ve karşıtlıktan bahseden kimseler, şu noktadan habersizdirler: Eğer aşk ve akıl arasında zıtlık ve karşıtlık görülürse, bu zıtlık ve karşıtlık aşkın ve aklın başlangıç evreleri ve aşağı mertebeleri ile ilgilidir, ama kamil aşk ve kamil akıl asla birbirine karşıt ve aykırı olmaz, daima aynı yönde hareket ederler. Bu iddianın delili şudur: Hz. Peygamber (sav) en akıllı varlık olmakla beraber en aşık kişidir.

Bu söylenilenlere ilave olarak, şu husus da anlaşılmalıdır: Akıl varlıkların bütün kısımlarını ve işlerin bütün yönlerini ve bağlantılarını kavrayıp kuşatabilir. Ancak âlemdeki varlıklardan hiçbiri aklı kavrayıp kuşatamaz. Bir başka deyişle, akıl nesneleri parçalarına ayırıp tahlil edebilir, bu yolla onlara yukarıdan bakıp/gözetleyip kuşatır. Buna karşılık bu âlemdeki hiçbir varlık aklı tahlil edemez, ona yukarıdan bakıp/gözetleyip kuşatamaz.

Şüphesiz bir şeye yukarıdan bakmaksızın/gözetlemeksizin onu parçalarına ayırmak ve tahlil etmek mümkün değildir. Buna göre akıl nesneleri parçalarına ayırıyor ve tahlil ediyorsa, zorunlu olarak onları gözetliyordur ki bu gözetleme de bir tür üstünlüktür. Bu mesele eski zamanlardan beri gündeme getirilmiştir

ve pek çok düşünür bu konuda görüş beyan etmiştir. Şeyh Necmüddîn Râzî bu meseleyi ele alan ve *Aşk û 'Akl* (Aşk ve Akıl) risalesinde tartışan kişilerden biridir. Hâce 'Abdullâh Ensârî de Necmüddîn Râzî'den önce bu meseleden bahsetmiş ve akıl ve aşkın münazarasından bahsetmiştir. Bu büyük sûfînin bu konudaki sözlerinden bir kısmı şöyledir:

"Akıl dedi ki: Kemâlâtın sebebi benim. Aşk dedi ki: Hayır, ben hayallerin kaydındayım. Akıl dedi ki: Ben gönenmiş toplumun şehriyim. Aşk dedi ki: Ben deli, sarhoş bir kelebeğim. Akıl dedi ki: Ben zenginlik ışıltısını gösteririm. Aşk dedi ki: Ben fena/yok oluş yudumunu çekerim. Akıl dedi ki: Ben bilgili İskender'im. Aşk dedi ki: Ben dergâhın kalenderiyim/dervişiyim. Akıl dedi ki: Ben temiz özellikleri olan sarrafım. Aşk dedi ki: Ben kavuşulması haram olanın mahremiyim. Akıl dedi ki: Ben takvaya önem veririm. Aşk dedi ki: Benim gösterişle ne işim olur?! Akıl dedi ki: Ben varlık şehrinde uluyum. Aşk dedi ki: Ben varlığın varlığından üstünüm. Akıl dedi ki: Benim bilgim ve belağatım var. Aşk dedi ki: Benim her iki âlemden de ferağatım/vazgeçmişliğim var. Akıl dedi ki: Ben öğretim okulunun öğretmeniyim. Aşk dedi ki: Ben teslim miskinin *abîr*iyim/kokusuyum. Akıl dedi ki: Ben incelikleri ve ilginç şeyleri ezberler öğrenirim. Aşk dedi ki: Dost dışında ne söylersen yeldir. Akıl dedi ki: Ben kulluk kemerini bağlarım. Aşk dedi ki: Ben uluhiyet eşiğine oturmuşum."[16]

Akıl ile aşk arasındaki bu münazara ve diyalog uzun ve ayrıntılı olup biz örnek olarak bazı paragraflarına burada yer verdik. Hâce 'Abdullâh Ensârî'ye göre bu münazara aşkın akla üstün gelmesiyle sona erer. Ancak daha önce hatırlattığımız gibi akıl ile aşk arasındaki anlaşmazlık insanın düşünce ve manevî yolculuğunun (*sülûk*) başlangıç evrelerinde ortaya çıkar, ama aşkın kemal ve aklın olgunluk evresinde ikisi arasında bir anlaşmazlık ve ayrılık yaşanmaz; en kamil akıllı kimse, en aşık kişi sayılır. İnsan kemal evrelerinin hiçbirinde akıldan müstağni değildir ve akıl olmaksızın insanî kemalden bahsedilemez. Bu münazarada şunu açıkça görüyoruz ki akıl ayrılıkçılıkla suçlanmış, aşk ise birlik yolunun yolcusu sayılmıştır.

Bir başka deyişle aklın işi şeyleri birbirinden ayırmaktır, zira ayırma ve tahlil olmaksızın pek çok şey idrak edilemez. Ancak şu husus da gözden kaçırılmamalıdır ki nesneleri birbirinden ayırmak cüz'î/tikel akıl ile ilgilidir. Cüz'î akıl ise hayal gücünün sıkıştırma ve tacizlerinden başını alamaz ve rahat edemez. Akıl, hayal gücünün taciz ve müdahalelerinden kurtulduğunda ise, ayırıcılık ve tikelcilikten de kurtulur. Akıl özü itibarıyla birlik âlemine eğilim gösterir, hayal gücü ise çokluk âlemine meyleder. Bu yüzden pek çok İslâm filozofu demiştir ki: Birlik akıl nezdinde iyi bilinir olduğu ölçüde, çokluk da hayalin gözünde iyi bilinirdir.

---

16 'Abdullâh Ensârî, *Risâle-i Kenzi's-Sâlikîn* (*Mecmû'e-i Resâil-i Hâce 'Abdullâh Ensârî*, thk. Muhammed Surûr Mevlâyî, Tahran & Tus, 1377 içinde), c. 2, ss. 545-546.

Hâcc Mollâhâdî Sebzvârî bu meseleyi nazımla dile getirmiştir:

ووحدةٌ عند العقول أعْرَفُ   وكثرةٌ عند الخيال أكْشَفُ[17]

[Birlik akıllarda en iyi bilinir
Çokluk ise hayalde en açıktır. *Mütercim*]

Bu faziletli filozofa göre birlik, tıpkı varlık gibi, en genel şey olduğundan en iyi bilinen şeydir. O sonra şunu ilave eder: En genel şeyin en iyi bilinen şey olmasının sırrı, en genel şeyin insanın özü ve tabiatı ile türdeş ve ilişkili olmasıdır, zira nâtık nefis kutsallık, kuşatıcılık ve küllîlik âlemindendir ve tabii ki birlik ve küllîler âlemine yabancı değildir.

Pek çok sûfî de bu gerçeği itiraf etmiş ve demiştir ki: "Birlik, çokluğun iç yüzüdür, çokluk ise birliğin dış yüzüdür. Bu büyükler hayalin daima hakikatin perdesi olduğuna ve perde hayalden kaynaklandığından bu perdenin kaldırılmasının da hayal aracılığıyla olacağına dikkat çekmişlerdir. Hâce Havrâ Mağribî bu konuda şöyle der: "Perde hayalden başkası olmadığından perdenin kaldırılması da hayalle yapılmalıdır ve gece gündüz hayalde birlik olmalıdır/birlik hayal edilmelidir. Eğer mutluluk istiyorsan, bir ol. Bir olmak da ikilik ve ayrılık tevehhümünden çıkmandır. Zihin dağınıklığı ve acı ise ikiliktendir, ikilik gönülden çıkıp gittiğinde huzûr ve istikrar mümkün olur. Aynı şekilde ebediyyen hiçbir üzüntüye tutulmaz ve iki cihanda da huzûrlu olur."[18]

Küllîleri/tümelleri bilmek insanın özelliklerindendir. Küllîleri idrak ise nâtık nefsin varoluşsal gücü ve basit olmasıyla bağlantılıdır. İnsan bu tür idrak aracılığıyla zaman ve mekân zindanından özgürleşir ve elini kolunu bağlayan engellerden kurtulur. Küllîyi idrak etmek, alternatif birey veya ortak birey [common individual *Mütercim*] olarak isimlendirilen şeyden farklıdır. Küllînin idraki ve akledilir şeyin algılanışı Faal Akıl ile bağlantıya geçmekle mümkün olur. Bazı büyük düşünürlere göre, akledilir şeyin uzaktan görülmesi küllîlerin idraki şeklinde ortaya çıkar. Bu konuda ne söylenirse söylensin, küllînin idrak edilmesi ve akledilir şeyin algılanması olmaksızın insanın bilgi elde etmesi mümkün değildir. Bilginin var olmadığı yerde ise, sevgi ve aşk da olmaz.

İfade ettiğimiz üzere, akıl ve aşk arasında görülen farklılık ve ayrılık bu ikisinin başlangıç evreleriyle ilgilidir; ama sonunda, aşkın akıl ile karşıtlığı yoktur ve aralarındaki ikilik kalkar. İslâm dünyasında İşrâk felsefesinin kurucusu olarak bilinen şeyh Şihâbüddîn Sühreverdî *Mûnisü'l-'Uşşâk* (Aşıkları Tanıyan) risalesinde bu meseleye işaret eder ve der ki:

17 Mollâhâdî Sebzvârî, *Şerhu Manzûme*, Dâru'l-'İlm, s. 108.

18 Hâce Havrâ Mağribî, *Risâle-i Nûr-ı Vahdet*, İntişârât-ı Nûr-ı Fâtıma, Tahran, s. 56.

"Aşkın, arayanı aradığına ulaştıran şey olduğu bilindiğine göre kendini ona hazırlamak için çalışmalısın, ki böylece aşkı bilesin, aşıkların mertebelerini tanıyasın, kendini aşka teslim edesin ve ondan sonra olağanüstü şeyleri göresin...Sevgi son sınırına ulaştığında aşk adını alır. Aşk, aşırı sevgidir. Aşk, sevgiden daha özeldir, çünkü her aşk sevgidir, ama her sevgi aşk değildir. Sevgi ise bilgiden daha özeldir. Zira her sevgi bilgidir, ama her bilgi sevgi değildir. Bilgiden sevgi ve düşmanlık denilen iki karşılıklı şey doğar. Zira bilgi, ister cismanî ister ruhanî olsun uygun bir şeye ilişkin olur ki ona "saf iyilik" veya "mutlak kemal" denir, ya da –ister cismanî ister ruhanî olsun– uygunsuz bir şeye ilişkin olur ki ona da "saf kötülük" veya "mutlak nefs" denir. İnsan nefsi bu ikisinden birincisini arayıp ister, ona ulaşmak ve kemali elde etmek ister. Buna karşılık insan nefsi daima ikincisinden kaçınır ve tabiatında ona yönelik nefret hasıl olur. Birincisinden sevgi, ikincisinden ise düşmanlık oluşur.

O hâlde birincisi bilgi makamı, ikincisi sevgi makamı, üçüncüsü de aşk makamıdır. Hepsinden yüksek olan aşk makamına, bilgi ve sevgi makamından merdiven yapılmadıkça ulaşılmaz. "خطوتين وقد وصلت [İki adım attın, ulaştın. *Mütercim*]" sözünün anlamı şudur: "Yol iki adımdır, bu iki adımı at ki ulaşasın." Nasıl ki aşk âlemi bilgi ve sevgi âleminin sonu ise, bu âleme ulaşan da derinleşmiş âlimlerin ve müteellih/mistik filozofların sonudur. Bu yüzden şöyle söylenmiştir:

> "Aşk, hiçbir mahlukun değildir
> Aşıklık, yalnız [kemale] ulaşanındır"[19]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Şeyh-i İşrâk Sühreverdî doğru âlim ve müteellih/mistik filozof için yolunun sonunun aşk âlemine ulaşmak olduğuna, aşkın ise bilgi ve sevgi olmadan gerçekleşmeyeceğine inanmaktadır. İmdi eğer bilginin sevgi ve aşkın esası olduğunu kabul edersek, bilginin de akılsız gerçekleşmeyeceğine de inanmalıyız. Bu durumda ister istemez aşkın hiçbir şekilde akla yabancı olmadığını ve aklın bilginin temelini oluşturan ilk yaratık olduğunu da kabul etmeliyiz. İşrâkî Şeyh *Mûnisü'l-'Uşşâk* risalesinin başında bu hakikate işaret eder ve der ki: "Biliniz ki Hakk Teâlâ'nın ilk yarattığı şey, "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır" derken akıl adını verdiği parlak bir cevherdi. O bu cevhere üç nitelik verdi: Hakk'ı bilmesi, kendini bilmesi ve kendisinin yok iken var olduğunu bilmesi. Hakk Teâlâ'yı bilmesine ilişkili nitelikten "iyilik" denilen "hüsn" ortaya çıktı. Kendini bilmesine ilişkin nitelikten "sevgi" denilen "aşk" ortaya çıktı. Kendisinin yok iken var olduğunu bilmesine ilişkin niteliğinden ise "acı" denilen "gam" ortaya çıktı. Tek bir kaynaktan bu üç unsur birbiriyle kardeştir. Büyük kardeş olan iyilik kendine baktı, kendini büyük gördü ve kendinde bir

19 Şihâbüddîn Sühreverdî, *Risâle-i Mûnisü'l-'Uşşâk*, (Mecmû'e-i Mosannefât-i Şeyh-i İşrâk, c. 3, thk. Seyyid Hüseyin Nasr, Encomen-i Felsefe, Tahran, 1355 içinde), ss. 285-287.

sevinç peyda oldu. Bir tebessüm etti ve bu tebessümden binlerce mukarrebûn melek ortaya çıktı. Ortanca kardeş olan aşk, iyilik ile ünsiyete sahipti, gözünü ondan alamıyordu ve hep onun hizmetine koşuyordu. İyiliğin tebessümü ortaya çıkınca, onda bir heyecan doğdu ve tedirgin oldu. O hareket etmek isteyince, ona en küçük kardeş olan acı karıştı; bu karışımdan da gök ve yer meydana geldi."[20]

Sühreverdî'nin *Mûnisü'l-'Uşşâk* risalesiyle tanışıklığı olan kimseler Pakistanlı Muhammed İkbal'in kendisinin şu meşhur şiirinin içeriğini bu risaleden aldığını iyi bilirler:

> "Aşk titredi ve acı doğdu."

Biz burada *Mûnisü'l-'Uşşâk* risalesini inceleyip açıklamıyoruz. Ancak şu kadarını söyleyelim ki bu İşrâkî filozof tıpkı diğer İslâm filozofları gibi akıl ve aşk arasında zıtlık ve ayrılık görmez ve aklın çocuğu olan bilgiyi işlerin temeli sayar. Aşk ve akıl hakkında söylenenler vahiy ve akıl hakkında da doğrudur. Şüphesiz bilginin farklı mertebeleri vardır ve bu mertebelerde, aklın mertebesinin ötesinde bir mertebeden bahsedilir. Kalp, keşf ve müşahede gibi terimler aklın mertebesinin ötesinde bulunurlar. Ne var ki kalbin, keşf ve müşahedenin derinlerinden artık ortaya çıkan şey hiçbir şekilde leke ve vehimlerden hâlî olan akılla zıtlık ve aykırılık içinde olmaz. İndirilmiş ilahî kelam/konuşma olan vahiy de lafız ve ifade kalıbında ortaya çıktığında aklî kurallarla uyuşur ve temiz kalpli düşünürler tarafından anlaşılabilir ve idrak edilebilir.

İlahî vahiy anlaşılmak ve idrak edilmek için inmiştir ve Allah kelamında/sözünde kapalılık ve eksiklik yoktur. Kur'ân-ı Kerîm hem "*belâğ*'dır/bildiridir", hem de "*tibyân*/açıklama"dır. Şüphesiz bildiri ve açıklama olan şey, hiçbir şekilde aklî kurallarla ve ölçülerle uyumsuz olmaz. Pek çok Kur'ân ayeti açık bir şekilde imanın bir tür aklî ışık olduğuna ve bu akıl ışığının aydınlığında nâtık nefsin eksiklik ve kuvve/potansiyellik evresinden fiil ve kemal mertebesine yükseldiğine delalet eder.

Karanlıklar vadisinden çıkıp ışık ve ruhaniyât âlemine girmek bu akıl ışığının ışıldaması neticesinde hasıl olur. Bu akıl ışığı, İslâm filozoflarının "bilfiil akıl" veya "müstefâd akıl" adını verdikleri şeydir. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî, *Esrârü'l-Âyât* kitabında bu konuyla bağlantılı ayetleri nakleder ve onların delalet biçimini ele alıp inceler. Bu büyük filozofa göre iman körükörüne taklide dayanırsa, sağlamlığa sahip olmaz. Zira taklitte bazı durumlarda kesinlik hâli olsa dahi en küçük şüpheyle bu halin yok olması mümkündür.

Bu müteellih/mistik filozof nazarında, ebedî hayat ve uhrevî nimetler bilgi temeline dayanır ve insan bir idrak cevherine dönüşmediği müddetçe Hakk

---

20 Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 268-269.

Teâlâ ile buluşmaya layık olmaz.[21] Basiret ehline/anlayış sahibi kimselere, varlık âleminin ve yaratılış düzeninin Hakk Teâlâ'nın en mükemmel düzene ilişkin bilgisi temelinde yaratıldığı kapalı değildir. Hakk Teâlâ'nın en güzel yaratılış düzenine ilişkin bilgisinin O'nun zatıyla özdeş olduğunda ve bu konuda hiçbir ayrılık kabul edilemeyeceğinde ise şüphe yoktur. Bu öncüllerin sonucu ise Hakk Teâlâ'nın zatının, imkân âleminin düzeninin kendisine tâbi olduğu zorunlu akledilir bir düzen olduğudur.[22]

Yaratılışın en güzel düzeninin zorunlu akledilir bir düzen temelinde meydana geldiği ışığında şöyle söyleyebiliriz: Akledilir düzenin dışında olan varsayılırsa, her türlü anlamdan hâlî olur ve var olamaz. Varlık âleminin akledilir düzeninde mebde/ilk yaratılış ve meâd/diriliş ile bağlantılı meseleler, felsefî meseleler sayılır ve bir filozof onlardan bahsedebilir. Hakk Teâlâ'nın zatını, sıfatlarını ve eserlerini ispat, hakeza varlıkların O'ndan sudûr biçimi mebde ve mead ile bağlantılı meseleler kategorisinde yer alır. Nâtık nefsin zuhuru ve cismanî maddelerden oluşumunun başlangıcı, benzer şekilde bu melekûtî varlığın Hakk'ta fenâ bulma makamına kadar yükselmesi ve tekamül etmesi meadle bağlantılı meseleler cümlesindendir. Elbette nübüvvet/peygamberlik ve vahyin inişi de bu kısımla bağlantılı meseleler arasında yer alır. Buna göre bir filozof nübüvvet ve vahyin inişini ele alıp inceleyebilir, gücü yettiğince bu konunun hakikatini bilebilir.

İslâm filozofları mebde ve meâdla alakalı meseleler hakkında ayrıntılı şekilde konuşmuşlar ve vahiy ile aklı uzlaştırmak için çok çaba sarf etmişlerdir. Ebû Nasr Fârâbî'nin eserlerine müracaat ettiğimizde bu büyük ve Müslüman filozofun vahiy ile aklı uzlaştırmak için ne ölçüde çaba harcadığını ve hangi özgün ve öncesiz hususlara ulaştığını görürüz. Eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ ve ondan sonraki başka filozoflar da bu yolda yürümüşlerdir ve akıl ile din arasında uzlaşı ve uyuşmanın olduğunu ispatlamak için hiçbir çabayı esirgememişlerdir. Burada sorulan soru İslâm filozoflarının akıl ve dini uzlaştırma bağlamında yaptıkları şeyin, kelamcıların tarih boyunca yaptıkları şeyden ne farkının olduğudur.

İslâm dünyasındaki kelam kitapları şunu açıkça göstermektedir ki kelamcılardan her biri, ister Eş'arî, ister Mu'tezilî olsun, akıl ve dini uzlaştırmak için çaba sarfetmişler ve ellerinden geldiğince bu işe ehemmiyet atfetmişlerdir. Bu soruya cevap olarak şöyle söylenmelidir: Doğrudur, kelamcılar akıl ve dini uzlaştırmaya çalışmışlar ve bu konuda pek çok eser vücuda getirmişlerdir, ancak onların çalışması felsefî bir çalışma değildir ve bu meselelere bir filozof nazarından bakmazlar. Kelam ilmi için çeşitli ve pek çok tanım yapılmıştır, ama bu tanımların hepsini ele alıp incelemek bu bölümün kapsamının dışındadır.

---

21 Mollâ Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, Tahran, 1360, s. 10, 28-29.

22 *A.g.e.*, s. 71.

Ancak kelamcıların çoğunluğunun ittifak ettiği görüşe göre kelam ilminde dinî inançları savunmak ve ilhat ve dalalet ehlinin şüphelerini savuşturmak esas görülmüştür.

Şüphesiz dinî inançları savunmak ve din düşmanlarının şüphelerini savuşturmak cedel suretinde gerçekleşir. Cedel yönteminin ve meşhûrât ve müsellemâta dayanmanın hasmı köşeye sıkıştırıp mahkum etmenin en iyi yollarından biri olduğu iddia edilebilir. Bir kelamcı için önemli olan hasmı köşeye sıkıştırmaktır. Bu köşeye sıkıştırma hangi yolla elde edilirse edilsin, kelamcının maksadı hasıl olur. Elbette bir kelamcı halkın dinî inançlarını savunmakla beraber dinî inançları ispatlamaya da çalışır. Bu da kelamcının çabasının dinî inançları başkası için ispatlamak olduğunu göstermektedir.

Bir başka deyişle, kelam ilminde inançları ispatlamaktan bahsedildiğinde kastedilen inançları kazanmak ve elde etmek değildir, zira maksat bu olsaydı bu durum insanların sahip olduğu inançlara ilişkin bilginin kelam ilminin dışında olmasını ve bu ilmin eklentilerinden olmasını gerektirirdi.

Şimdiye kadar anlatılanlar ışığında, bir kelamcının kelamcı olmak yönünden var olan dinî inançlar konusunda aklına hiç endişe getirmediğini ve bu konuda onun için hiçbir sorunun da gündeme gelmediğini söyleyebiliriz. O bütün çabasını dinî inançları başkalarına ispat etmeye harcar ve her türlü şüphe ve itirazın gelmesini önlemek için sarfeder. Elbette bir ideolojinin destekçileri ve izleyicileri de aynı şekilde davranır ve onu başkalarına ispatlamak için hiçbir çabayı esirgemez.

Şüphesiz dinî inançlar ile bilinen pek çok ideoloji arasında burada bizi ilgilendirmeyen farklar vardır. Ancak bir ideolojinin taraftar ve izleyicileri o ideolojiyi koruyup ispatlamak için pek çok kelamcının dinî inançlar konusunda kullandığı yol ve yöntemi kullanır. Bu da demek oluyor ki kelamcıların ve çeşitli ideolojilerin izleyicilerinin düşünce tarzı ve bakış biçimi, bir filozofun düşünce tarzı ve bakış biçiminden farklıdır.

Bir filozof herhangi bir şeye inanmanın ancak yeterli delil ve karinelerle birlikte olduğu takdirde akıl tarafından kabul edilebileceğini iyi bilir. Bir filozof nazarında, yeterli delillere ve karinelere sahip olmayan her türlü inancı kabul etmek çok tehlikelidir ve pek çok kötülüğün ortaya çıkmasına sebep olur. Kendi akıl dışı ve temelsiz inançlarından razı ve memnun olan kimseler aldatıcı bir hisse tutulmuştur ve kendisini helak vadisine yaklaştırmıştır. Temelsiz inanç kişinin kendisini güçlü hissetmesine sebep olur, gerçekte hiçbir temeli olmayan kudret ise suistimal edilir. Akıl dışı ve delilsiz inanç tehlikeli ve zararlı olduğu ölçüde akılcı ve temellendirilmiş inançlar hayır ve berekete ve dahi türlü iyiliklere kaynaklık eder.

Buna göre filozofun bakışı, varlık âlemini akledilir şekilde inceleyen akılcı bir bakıştır. Böylesi bir bakışta bir şeyin cevherine ilişkin soru sormak, meselelerin odak noktasında yer alır, nesnelerin cevherine ilişkin soru sormak ise o nesnelerin varlığına dair bilgi sahibi olmakla gerçekleşir. Mutlak bilgiden soru çıkmaz, aynı şekilde mutlak bilgisizlik halinde de soruya yer yoktur. Bilkuvve veya heyulanî akıl aşamasından bilfiil veya müstefad akıl mertebesine kadar, bir filozofun kat edebileceği uzun ve geçilmesi zor bir yol vardır. Bu dolambaçlı yolda filozof dikkatli ve düşünceli adımlarla yol alır ve uygun cevabı öğrenmek için işlerin cevherine dair soru sormak suretiyle çabada bulunur. O, akıl ölçütüyle işleri değerlendirir ve akledilir şeyleri kabulde bir an bile tereddüt etmez. Bir filozof akledilir şeyleri kabul etmeye hazır olduğunu gösterdiği ölçüde akıl dışı şeyleri kabulden geri durmakta da eksikliği uygun görmez.

İslâm filozofları vahiyle alakalı meseleleri kavrayıp anlamak için çok çaba harcamışlar ve bu işlerde akılcı şekilde konuşmuşlardır. Ebû Nasr Fârâbî, eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ ve Sadrulmüteellihîn Şîrâzî gibi kimselerin eserlerine müracaat ettiğimizde bu iddianın doğru olduğunu görürüz. Bu büyüklerin konuşma yöntemi asla cedel özelliği taşımaz ve meşhûrât ve müsellemâta dayanarak meseleleri ispatlamazlar. Bu büyüklerin yöntemi ile kelamcıların yöntemi arasındaki fark tam da bu noktada gizlidir.

Vahiy sahiplerinin [peygamberlerin] sözlerinde görülen şeyler temelinde ilahî vahiy, Hakk'ın gaybının mümkününden kaynaklanan ve Hz. Peygamber'in (sav) mübarek kalbine iniş evrelerinde ortaya çıkan hakikatten ibarettir. Lafız ve ifadeler suretinde indirilmiş hakikatler Hz. Peygamber (sav) yoluyla insanlara bildirilmiş ve insan toplumunda o toplumun kapasitesi ölçüsünde gerçekleşmiştir.

Nizâmî Gencevî, *Heft Peyker*'inde (Yedi Güzel) bu meseleye işaret etmiştir:

> "Sözün ayıpsız ruh gibidir
> Gayb hazinesinin cevheridir"[23]

Hakk'ın gaybının mümkünü ve vahyin iniş keyfiyeti konusunda konuşmak kolay değildir, zira bu aklın sınır ve kapsamının dışındadır. Ancak ilahî vahyin söz şeklinde geldiği konusunda şüphe yoktur. Söz ise daima kendi özel muhatabını gerektirir. Vahyin söz kalbında gelmesi bir tür açıklamadır, açıklama ise dinleyenin anlaması amacıyla gerçekleşir.

Buna göre insanın vahyin anlamını anlama ve indirilen kelamı kavrama çabası boşuna değildir. Şüphesiz vahyin anlamını anlamak ve indirilmiş kelamı kavramak boşuna bir çaba değildir. Şüphesiz vahyin anlamada ve indirilmiş

---

23 Nizâmî Gencevî, *Heft Peyker Nizâmî Gencevî*, thk. Dr. Berât Zencânî, Dânişgâh-ı Tehrân, Tahran, s. 15.

kelamı kavramada bazen görüş farklılığı olabilir ve bu tür farklılıktan uzak durmak kolay bir iş değildir. Söz bir konuşandan ortaya çıkması bakımından mahluktur/yaratılmıştır, ama diğer bir yönden bazı Kur'ân ayetlerine göre bütün varlıklar ve şeyler "*kün*/ol" sözcüğü temelinde yaratılmıştır.[24]

Buna göre "*kün*/ol" kelimesinin kendisi bir söz olarak "*kün*/ol" kelimesinin mahluku ve yaratılmışı olmayacaktır; burada da ilk görüş ayrılığı ortaya çıkar ve kelamın hâdis veya kadim oluşu bahis ve tartışma konusu olur. Nizâmî Gencevî, *Heft Peyker*'inde bu meseleye işaret eder ve der ki:

> "Hem hâdis hem kadim olan sözdür
> Bu sözde de söz vardır"

Nizâmî Gencevî'nin sözünde görüldüğü gibi, o sözün hem kadim hem de hâdis olan yegâne şey olduğuna, tam da hâdisliğinde kadim sayıldığına inanmaktadır. Nizâmî Gencevî'nin işaret ettiği bu farklılık Eş'arîleri ve Mu'tezile'yi yüzyıllar boyunca karşı karşıya getirmiştir.

Biz şimdi kelamcılar arasındaki görüş ayrılığından bahsetmiyoruz. Şu kadarını söylüyoruz ki İslâm filozoflarının inanç esaslarını ele alıp inceleme yöntemleri kelamcıların kullandığı yöntemden farklıdır. İslâm filozofları akıl ve istidlal nokta-i nazarından âlemin işlerine bakarlar ve inanç esaslarını anlayıp kavrarken akılcı şekilde çaba gösterirler. Burada şöyle bir soru gelebilir: Acaba İslâm filozofları akılcı ve delillendirilmiş şekilde inanç esaslarını anlayıp kavrarken ne ölçüde başarılı olabilirler. Bu sorunun cevabı bir başka yeri ve fırsatı gerektirir ve onu gelecek bir bahiste ele alacağız.

Şunu açıkça biliyoruz ki bazı Müslümanlar felsefe ve aklî istidlallere iyi gözle bakmaz ve felsefî araştırmaların ve aklî bahislerin imanın cevherini karարttığına ve dinin hakikatini aslî şeffaflığından çıkardığına inanırlar. Bu grup kimselere göre filozofların Tanrı'sı semavî dinlerin Tanrı'sı değildir ve tâbilerinde hiçbir heyecan ve hâl oluşturmaz. Şüphesiz ki Tanrı'ya inanıp dayanmak ve dinî inançlar temelinde hayat sürmek Tanrı'nın varlığına ilişkin salt aklî bir tasdikten ve sırf felsefî bir inanıştan fazla bir şeydir. Ancak aynı zamanda Tanrı'nın varlığına inanmanın hiçbir şekilde aklî bir yöne sahip olmadığı ve her türlü felsefî istidlale yabancı olduğu öne sürülemez.

Basiret ehline/anlayışlı kimselere Allah Teâlâ'nın varlığına inanmanın bütün dinî inançların temeli olduğu kapalı değildir. Yine şüphesiz ki dinî inanç bilgi ve sorumluluk temelinde değerlendirilir. İmdi eğer dinî inançlar sorumluca inançlar türünden ise, ister istemez bir tür burhan ve aklî istidlale dayanması gerekir. Sorumlu inançların gerçekleşmesi için kişisel zevk yeterli değildir ve

---

24 "*Kün fe-yekûnu*/Ol der oluverir" (Yâsîn Sûresi, 82; Bakara Sûresi, 117) ayetine işarettir.

akılcı olmayan eğilimlere dayanılamaz. Bu tarz düşünce temelinde burhan ve istidlalin lüzumunu inkâra yeltenen kimseler dahi bu iddiayı ispatlamak için burhan ikame etmeleri gerekir. Buna göre dinî inanç bir dizi inancın tasdik edilmesi olduğundan aklî ve burhanî araştırmaların konusu olacaktır. Mümin bir şahıs daha fazla anlayış ve kavrayış isteyip arayabilir ve kendi imanını derinlemesine inceleyip araştırabilir. İnancın özüne eğer donukluk hastalığı bulaşmamışsa, anlayış ve kavrayış arar; istekli inanan, sıkıntı sebebiyle bu arayıştan el çekmez. Hikmet, inanmış kişinin yitiğidir ve o, bu kaybolmuş şeyi elde etmek için hayatının sonuna kadar arar.

İnsan varlığı akıllı olması sebebiyle elden geldiğince daha çok şeyi anlamaya ve daha çok hakikati ortaya çıkarmaya çalışır. Hayatın en önemli meselelerinden bir dinî inançlardır. Felsefe yapmak, insan aklının bariz özelliklerindendir. Bir muhakkık filozof, kendi dinî inançlarını araştırıp inceleyebilir. Akıl kendisiyle akalalı işleri anlamada bağımsız yaratılmıştır ve hiç kimse bu bağımsızlığı akıldan soyutlayamaz, çekip alamaz. Anlayış bağımsızlığı aklın zatî/ayrılmaz bir özelliğidir ve bu bağımsızlığın çekip alınması zatî bir özelliğin çekip alınması kabilindendir. Eğer zatın ve zatî özelliklerin soyutlanması imkânsız bir şey ise, anlayış bağımsızlığının akıldan soyutlanması da imkânsız bir şey olacaktır.

Burada aklın anlama bağımsızlığının, inanmış insanın Rab Teâlâ'nın emri karşısında teslim olup boyun eğmesiyle çeliştiği gibi bir şey tevehhüm edilmemelidir. Zira Rab Teâlâ'nın emri karşısında teslim olup boyun eğmek, bizzat akl-ı selimin bir gereğidir; insan akl-ı selim cevherinden nasipsiz olursa, onun Rabbin yüceliği karşısında teslim olmasının da doğru ve gerçek bir anlamı olmayacaktır. Teslim olmak, yüceliğin idrakinin eserlerinden biridir, yüceliği idrak etmek ise aklın belirgin eserlerinden biridir. Yücelik insanın nihayetsiz emir ile karşılaşması yoluyla gerçekleşir. Akıllı insan düşünme temelinde, önünde her şeyin küçük ve değersiz göründüğü büyüklük ve yücelik karşısında yer alır. İşte burada yüceliğin anlamı ortaya çıkar ve teslim olmak da kendi yerini açar.

Akıl ve felsefeden bahsetmek hiçbir şekilde müşahede ve mükaşefe ile uyumsuz değildir. Müşahede *beyân*/sözlü açıklama ile ortaya çıkar, *beyân*da/açıklamada ortaya çıkan şey ise akıl ölçütü ile değerlendirilebilir. Elbette dil sisteminin dışında ve *beyân* âleminin haricinde gerçekliği düşünmek zordur; ancak *beyân* dairesi öylesine geniştir ki evrenin gerçeklik sınırlarının ondan oluştuğunu söylesek anlamsız bir şey söylemiş olmayız. Bu söylenilenlere ilaveten şu gerçek de bilinmelidir: İnsan, mahiyet ve öz bakımından tabiatın bir parçası değildir. İnsan gerçekte, tabiat âleminin bir parçası olmayan ve bilimsel kanunlara tâbi olmayan aklî bir cevherdir/özdür. Zorunluluk anlamını idrak etmek aklın özelliklerinden biridir; zorunluluk anlamı ise tabiatta

aranabilecek bir şey değildir. İnsanın tabiat sahnesinde faaliyette bulunduğu ve bu âleme inişiyle beraber madde âleminin varlıkları ile içli dışlı olduğu doğrudur. Ancak daima gurbet acısıyla beraberdir ve aslî vatanından ayrı olmanın ağır yükünü omuzlarında hissetmektedir. Bazı araştırmacılara göre, "Felsefe, gurbet acısıdır" ve insan bu evrende kendi doğru yerini bulamadığı için çalışıp çabalamakta ve kendi aslî vatanını geri aramaktadır. Bu arayışta farklı yollara sürüklenmektedir, ama onun nihaî hedefi ve maksadı geldiği yerdir.

2

İSLÂM FELSEFESİ AKIL VE DİNİ UZLAŞTIRMAKTA BAŞARILI OLMUŞ MUDUR?

İslâm kültür tarihiyle tanışıklığı olan kimseler pek çok Müslüman düşünürün sağlam bir düşünce sistemi içinde evreni yorumladıklarını ve açıkladıklarını açık şekilde bilirler. Bu yorum ve açıklama, ister istemez dünyanın güçlü felsefî ekollerinden biri içinde yer alan bir tür ontolojiye dayanır.

Şüphesiz eski Yunan felsefesi, Müslüman filozoflarının evrene bakış biçimlerini etkilemiştir. Ancak Kur'ân ayetlerinin ışığında, Müslüman düşünürlerinin karşısında bakış açısı tamamen eşsiz olan bir ufuk yer almıştı. Bu ufuğun bakış açısında, başka ufuklarda elde edilemeyecek anlam ve hakikatler kavranabilir ve keşf edilebilir. Müslüman düşünürler Kur'ân'ın afakî ve enfüsî ayetleri üzerinde düşünmüşler ve bu yolla değerli inceliklere ve hakikatlere ulaşmışlardır. Elbette insan her türlü bilimsel ve kültürel modelden hâlî bir zihinle düşünemez. Zira düşünmek, bir tür düşünsel harekettir ve hareket, salt boşlukta asla meydana gelmez.

Kültür adı altında gündeme getirilen şeyin öncesiz ve bir defada ortaya çıkması mümkün değildir. Bu yüzden hiçbir düşünür kendi düşünce eylemine sıfırdan başlamaz ve bir düşünsel-kültürel eseri yoktan varlığa getirmez.

Müslüman düşünürler sahip olabilecekleri her türlü düşünsel ve kültürel arkaplanla, Kur'ân'ın önlerine serdiği ufuğu seyre daldılar. Bu ufuk öylesine geniştir ki her şey onda eriyip çözülür ve Kur'ân'ın maneviyat rengiyle ve İslâm'ın sabit karakteriyle ortaya çıkar. İslâm'ın zengin ve verimli kültürüne bakacak olursak bu kültürde hangi meselelerin gündeme getirildiğini ve Müslüman düşünürlerin Kur'ân ayetlerinin ufkuna bakarak nice özgün şeylere ve hakikatlere ulaştığını görürüz.

Biz şimdi İslâm kültüründe gelişen ve ilerleyen çeşitli ve pek çok bilim dalından bahsetmiyoruz, zira bu dallardan her birini araştırmak için uzmanlık ve maharete ilave olarak, uzun zamana ve geniş alana ihtiyaç vardır.

Bizim burada ele aldığımız şey elde edebilecekleri her türlü fikrî ve kültürel arkaplanla, Kur'ân-ı Kerîm'in onların gözü önüne açtığı geniş ufka bakıp düşündükleridir. İmdi İslâm felsefesi olarak düşünürlerin ilgi ve dikkatine konu olan şey bu bakıp düşünmeden zuhur etmiş bir sonuçtur. Şu nokta da gözden kaçırılmamalıdır ki hiçbir filozof bir ufka veya perspektife sahip olmadan felsefî düşünme eyleminde bulunamaz. Görüş ufku veya bakış açısı her türlü köklü ve temelli düşünme için gerekli ve zorunlu şartlardandır. Görüş ufku düşüncenin sınırını belirler, sınırı olmayan düşüncenin doğru ve gerçek anlamı olmaz. Her felsefî ekol bir filozofun düşünce sınırlarından ortaya çıkmış bir neticedir, bir filozofun sınırları ise onun görüş ufkunu ve bakış açısını açığa çıkarır.

Kur'ân-ı Kerîm'deki ayetlerdeki ilahî vahiy kamil şekilde açığa çıkmıştır ve Müslüman filozofların görüş ufkunu daha da genişletmiştir. Bu filozoflar vahyin hakikatı hakkında derin düşünmüş ve ellerinden geldiğince akıl yoluyla onun mahiyetine ulaşmaya çalışmışlardır. Vahyin mahiyetini ve muhtevasını akılcı şekilde anlamak Müslüman filozofların çabalarını yoğunlaştırdıkları bir işti. Biz şimdi İslâm filozoflarından her birinin vahyin mahiyeti hakkındaki nazariyelerini araştırıp incelemiyoruz. Ancak şu kadarını söyleyelim ki vahyin mahiyet ve muhtevasını akılcı şekilde anlamak için çaba sarf etmek Kur'ân-ı Kerîm'in men ettiği ve eleştirdiği bir iş değildir. İnsan aklı da faaldir ve işlevsizliği kendisi için asla kabul etmediğinden daima hakikatleri keşfetmeye çalışır. Aklın durağı olarak isimlendirilebilek tek yer aklın kendi yetersizliğine ve güçsüzlüğüne vakıf olduğu ve kendi acizliğinin hükmünü kendi eliyle onayladığı yerdir.

Bu demek oluyor ki akıl hatta kendi duruşunda dahi faaldir ve kendi yetersizliği hükmünü kendi eliyle onaylar. Akıl bazı konulardaki yetersizliğine vakıf olmadığı müddetçe faaliyetten geri durmaz ve kendi yetersizliği hakkındaki hükmü de bir tür faaliyettir. Kim akla kavrayış ve algılayış gücüne sahip olmadığın için faaliyette bulunamazsın diye emir verebilir? Bu emrin sadece aklın kendi

yetersizliğinin ölçüsünü bilmesi ve bu sayede o emrin geçerliliğine ve sağlamlığına inandığı zaman bir anlamı olur. Akıl bir başkasının emrinin geçerliliğine ve sağlamlığına inanmazsa, asla ona teslim olmaz ve boyun eğmez; aklın bir başkasının emrinin geçerliliğine ve sağlamlığına inandığı yer ise kendi yetersizliğinin farkına vardığı ve sonuçta o emrin geçerliliğine de inandığı yerdir.

Bu sözün sonucu, aklın yetersizliği ve tevakkuf etmesi/durması hakkında verilen her türlü emrin ya da hükmün akıl için yol gösterici bir hüküm olduğudur. Fıkıh usulü ilminin meselelerine aşina olan kimseler yol gösterme emrinin (*emr-i irşâdî*), bağlayıcı emirden (*emr-i mevlevî*) farklı olduğunu iyi bilirler, zira yol gösterici emir aklın kendisinin de hükmettiği şeyden başkasını getirmez. Bu söz, aklın yeterliliği ve delil oluşu hakkında da doğrudur. Yani hiç kimse bir hüküm ve emir çıkararak akla delil olma gücü ve geçerlilik kazandıramaz, zira akıl kendi hükmünün delil ve geçerli olduğunu bilmektedir ve dışarıdan gelen ve aklın delil oluşunu onaylayan hükümler yol gösterici yöne sahiptir.

Burada anlatılanlar ışığında şöyle söyleyebiliriz: Müslüman filozoflar aklın sınırlılığını itiraf etmekle beraber, bu ışıklı cevherin gücüne de inanırlar. Onlar ilahî vahyin beyân/sözlü açıklama olarak geldiğini ve beyân olarak gelenin akıl için kavranabilir olduğunu iyi bilirler. Burada gündeme gelen soru Müslüman filozofların vahyin mahiyetini ve içeriğini akılcı ve akla uygun anlamada ne ölçüde başarılı olduklarıdır. Acaba bu düşünürlerin mebde/ilk yaratılış ve meâd/yeniden diriltiliş konusunda ve diğer inanç esasları hakkında ortaya koydukları doğru mudur? Yoksa bir dizi kuruntu ve aldatıcı sözden mi ibarettir?

Bu soruya cevapta çok görüş ayrılığı vardır ve böylesi ihtilaflar yüzünden çeşitli fikrî gruplar karşı karşıya gelmişlerdir. Biz şimdi bu ihtilaflardan ve birbiri karşısında saflaşma ve kamplaşmalara ayrılmış grupların hüviyetinden bahsetmiyoruz, zira bu grupların sayısı çoktur ve sadece dogmatik kelamcılar ve zâhir ehli fakihlerle sınırlı değildir. Zamanımızda sosyologlar, psikologlar, antropologlar ve çeşitli ilim dallarında bir tür maharet ve uzmanlığa sahip başka ilim adamları din meselelerini açıklamakta ve yorumlamakta ve kendi ilim dallarında yer alan ve dinin hükümlerinde oynayan unsurlara işaret etmektedirler.

Dinde ve özellikle mukaddes İslâm dininde var olan kapsayıcılık yönüyle alakalı olarak bu kimselerin iddiaları reddedilemez, zira onlardan her biri uzman olmayan kimselere kendi yerinde faydalı ve dikkat çekici hususları öğretmektedir.

Ancak çok önemli olan ve göz ardı edilmemesi gereken şey, dinin aklî yönüdür. Dinin aklî yönü, bozulduğu takdirde dinin diğer yönlerinin de zarar göreceği bir yöndür. Dinin inanç esaslarına dayandığını, inanç esaslarının ise akıl ile değerlendirildiğini dikkate alacak olursak, filozofların dine ilişkin yaptıkları aklî araştırmanın övgüye değer bir iş olduğunu ister istemez kabul

etmemiz gerekir. Burada, inanç esaslarına inanmanın aklî ve felsefî araştırmaya gerek duymadığı ve eleştirel meselelerin dışında olduğu söylenebilir.

Bu soruya cevaben şöyle söylenilmelidir: İnanç esaslarına inanmanın eleştirel meseleler alanının dışında olduğu meselesi dahi aklî bir araştırmaya muhtaçtır ve aklın hükmü olmadan bu konuda bir yargıya varılamaz. Bu söylenilenlere ilaveten, eğer iman insan varlığının derinliklerinden kaynıyor ise, daima anlaşılması ve kavranması gerekir ve her türlü bilgisizlik ve donukluk ile uyumsuz olacaktır. İnsanın bir dizi ilke ve esasa sorumluca inanıp da aynı zamanda kendini her türlü akıl ve burhana yabancı sayması nasıl mümkün olur? Aklî esaslara dayanmadan sorumlu şekilde inanmak doğru ve hakikî bir anlama sahip değildir?

Bazı kimseler, naivlik ve basit fikirlilikten kaynaklanan bir tür şahsî zevk temelinde kesin inançlara ulaşmaktadır, oysa kesin inançlarının hiçbir aklî temeli yoktur. Böylesi inançlar geçerli ve sorumlu türden inançlar değildir, hayatın ölçütü ve toplumun temeli yapılamaz. Sorumlu inançların aklî temeli vardır, kişilerin hayatının kaynağı ve toplum işlerinin idaresinin ölçütü olabilirler. Dinî inançlar başka her inanç türünden daha fazla eser kaynağıdır ve insanlık tarihinin çeşitli evrelerinde esaslı bir rol oynamıştır. Bütün bu rolleri oynayan ve insanları sorumlu şekilde büyük işler yapmaya mecbur kılan inançlar keyfî ve temelsiz değildir, bir dizi sağlam ve dayanıklı aklî ilkeye dayanır.

Şüphesiz dinî hükümlerin kaynağı ilahî vahiydir ve insanların bu hükümlere olan inancı da Allah'a inanma temelinde gerçekleşir. Ancak Allah'a inanmanın da aklî ve burhanî açıklaması ve temellendirmesi olduğunda ve sadece şahsî bir zevk ve temelsiz bir inanç olmadığında şüphe yoktur. Burada biraz duralım ve şu esaslı noktayı dikkate alalım: İslâm filozofları ile felsefî düşünce düşmanları arasında kadim anlaşmazlık aynı meseleye râcidir. Felsefî düşüncenin düşmanları akıl ve imanın iki farklı şey olduğu ve imanın cevherinin var olduğu yerde istidlala ihtiyaç olmadığına inanırlar. İnsanın istidlale ihtiyacı olmaması ise Allah'a inanmanın hiçbir aklî temele dayanmadığı ve sadece kişisel zevk ile gerçekleştiği sonucunu doğurur.

Müslüman filozoflar bu hususa dikkat etmişler ve imanın aklî yönünü güçlü şekilde vurgulamışlardır. Bu grup akıl ile dini uzlaştırmak için çok çaba sarfetmişler ve inanç esaslarından her birini akılcı şekilde anlamak için çok kitap ve risaleler kaleme almışlardır. İnanç esaslarının akılcı şekilde anlaşılması ise dinin inanç esaslarını istidlal ve burhan yoluyla sadece başkalarına ispatlamak anlamına gelmez. Bilakis dinin inanç esaslarını akılcı şekilde anlamak insanın kendi inancını daha derinden anlayabilmesidir.

Bir başka deyişle insanın imanı, insanın dinin inanç ilkelerine ve bu ilkelerin temellerine ilişkin anlayış ve kavrayışının daha derin olması halinde daha güçlü ve sağlam hâle gelir.

Şüphesiz ki daha derin anlayış ve daha derin kavrayış aklın ve akledilirliğin/akılcılığın mertebelerine bağlıdır, akıl ve akledilirin gündeme gelmediği bir yerde anlayış ve kavrayışın derinliğinden bahsedilmez. Dinin inanç ilkelerin daha derin anlayış ve kavrayışı kabul etmeyen kimse imanın kuvvet ve zayıflığından nasıl bahsedebilir?

Buna göre imanın temeli bilgidir; imanın kuvvet ve zayıflığı da bilginin kuvvet ve zayıflığı ölçüsü ile değerlendirilir. Şüphesiz ki bu tür bilginin kapsamı geniştir ve sadece kavramsal ve husûlî bilgilerle sınırlı değildir. Biz şimdi bu bilginin mahiyetinden bahsetmiyoruz, ama aklî ve burhanî bilginin, bilginin bariz çeşitlerinden olduğu gerçeğine işaret ediyoruz. Hiç kimse dinî bilgiyi özel bir bilgi olarak gördüğü için aklî ve burhanî bilgiyi bilgi kapsamından çıkaramaz. Aklî ve burhanî bilgi öylesine sağlam ve güçlüdür ki kapıdan kovulsa pencereden girer. Burhanî bilgiye karşı çıkan ve savaş açan pek çok kimse istidlal silahlarını kullanmaya çalışmış ve burhan mızrağıyla burhana karşı savaşa girmiştir. Yunanlı büyük filozof şöyle derken doğru anlaşılmıştır: Bir insan felsefeye karşı çıkmak isterse felsefe yapmalıdır. İslâm dünyasının büyük kelamcısı Ebû Hâmid Gazâlî, Eş'arîliğe bağlı kalmakla beraber bu noktaya dikkat eder ve der ki: "Akıl, asla azledilemez bir yöneticidir." Her hâlükârda akla karşı savaşmak ancak akıl ile olur ve aklı yenmek için akıl cinsinden olmayan silahların peşinden giden kimseler Türkistan'a giden yolla Kabe'ye gitmek isteyen kimseler gibidir. Burada akıl ile akla karşı nasıl mücadele edileceği sorulabilir. Yine akıl niçin akla karşı mücadele edecektir? Bu soruya cevap olarak şöyle söylenmelidir: Doğrudur, akıl tek bir mahiyete/öze sahiptir ve birliğe zatî bir eğilimi vardır. Ancak bu bir olan hakikatin çeşitli mertebeleri vardır ve insan daimi çabasıyla bu mertebeler içinde aranan kemale ulaşır. Akıl, serbesttir ve serbestliği kendinde gördüğü için daima kendini kendi ayağının altına koyar ve böylece mertebelerde ilerler. Akıl kendini kendi konusu yapabilir ve bu yolla kendi kendini bilebilir. Her hâlükârda düşünmek ve delillendirmek aklın işidir; doğru insan düşünmekten ve delillendirmekten kaçamaz.

Müslüman filozoflar doğru insanlara çok saygı göstermiş ve kendilerini de doğru insanlar zümresinde yer almışlardır. Bununla birlikte hiç kimse İslâm filozoflarının bütün dinî hakikatlerin ve inanç ilkelerinin akılcı ve mantıklı idrakine ulaştıklarını ve akıl-din uzlaştırmasında zafere ulaştıklarını söyleyemez.

Akıl ve dini uzlaştırma yolunda filozofların yenilgi ve başarısızlığının açık olduğu bağlamlar vardır. Biz böylesi bağlamlarda felsefe düşmanları ve karşıtları niteliğine sahip kimselerin sözüne dayanmıyoruz. Zira felsefe karşıtları felsefenin zaferlerini bile görmezden gelirler; onların eserlerine ve tutumlarına inatçılık ve düşmanlıkla bakarlar. Bu yenilgi ve başarısızlık İslâm dünyasının en büyük filozofu İbn Sînâ'nın eserlerine yansımıştır. O cismanî meâd/diriliş

konusunda kendi aczini/yetersizliğini itiraf etmiş ve açıkça cismanî dirilişin sadece din aracılığıyla ispatlanabileceğini söylemiştir.[1] Elbette bu büyük filozof ruhanî dirilişi ispatlamak için delil getirir ve bu konuda akıl-din uzlaşısına derinden inanır.

O cismanî diriliş konusunda iki tür söz söylemiştir. *Şifâ* kitabında akıl yolunun bu meselede kapalı olduğunu söylerken nakle dayanmış ve Hz. Peygamber'in bu konuda getirdiği bilgiyi kendisi için bağlayıcı saymış, ama *Adhaviyye* risalesinde nakle bağlılıktan bahsedilmemiştir ve görünen o ki bu filozof cismanî dirilişi kabul etmemektedir.[2] Eş-Şeyhu'r-Reîs bu risalede dirilişle bağlantılı cismanî acı veya sevinci ya da elem ve lezzeti bir tür mecaz ve istiare olarak yorumlar ve onları temsil ve teşbih kabilinden sayar, ister İbn Sînâ cismanî dirilişe dinin zâhirinde gündeme getirildiği şekliyle inansın, ister inanmasın. Şüphesiz ki İbn Sînâ bu inanç ilkesi bağlamında akıl ve dini uzlaştırmakta yetersiz kalmıştır. Burada zikredilen husus, pek çok İslâm filozofunun iddia ettiği şekliyle akıl-din telifinin kolay olmadığını ve bazı bağlamlarda başarısızlıkla karşılaştığını göstermektedir. Bu konu İbn Sînâ gibi büyük bir filozofun açıkça, menkulü makul ile uzlaştırma işindeki yetersizliğini itiraf etmesi ve Hz. Peygamber'den ulaşan habere bağlılığını dile getirmesi bakımından önem arz etmektedir.

Aklın hükümleri ve kurallarıyla yakınlığı ve tanışıklığı olan kimseler aklın kesin ve sabit hükümlerinde istisna olmadığını iyi bilirler. İmdi İbn Sînâ'nın dinî inanç esalarını aklî ve burhanî şekilde anlaşılıp kavranabilir gördüğünü kabul edersek, cismanî dirilişin nakil yolu dışında ispatının mümkün olmadığı açıkça nasıl söylenebilir? Bu filozof bir yandan dinin ilkelerini aklen anlayıp kavramak için bütün enerjisini harcamakta ve aklın şeriatla uyumlu olduğunu söylemekte, diğer taraftan ise açıkça cismanî dirilişin sadece nakik yoluyla ispatlanabileceğini söylemektedir. Görünen o ki bu görüş İbn Sînâ'nın dinin ilkelerini aklî sayma ve burhanî kılma hususundaki aslî tutumuyla uyumlu değildir. Bu uyumsuzluğu ortadan kaldırmak için İbn Sînâ'nın cismanî dirilişe inanmadığı ve onu dinin sabit ve kesin esaslarından saymadığı söylenebilir. O, *Adhaviyye* risalesinde *Şifâ*'da olduğundan çok daha açık şekilde konuşmuş ve cismanî dirilişe inanmadığını daha açık bir şekilde ifade etmiştir. Hüccetülislâm Ebû Hâmid Gazâlî, İbn Sînâ'yı tekfir ederken bu meseleye dayanmış ve onu cismanî dirilişi inkâr edenler zümresinde dâhil etmiştir. Elbette Gazâlî sadece bu konuda tekfire girişmemiş, bilakis başka iki meselede daha İslâm filozoflarını küfür ve zındıklıkla suçlamış ve pek çok meselede onları doğru yoldan ayrılmış saymıştır.

---

1 İbn Sînâ, *Şifâ*, İlahiyyât, taş baskı, 544.

2 İbn Sînâ, *Risâle-i Adhaviyye*, Mısır, thk. Süleymân Dünyâ, 1949, ss. 41-43.

Ebû Hâmid Gazâlî *Tehâfütü'l-Felâsife* kitabında yirmi meseleye işaret etmiş ve bu meseleler hakkında filozoflar ile mücadeleye tutuşmuştur. Bu kitaptan sonra, *Tehâfütü'l-Felâsife* adıyla iki kitap daha yazılmış ve bu iki kitabın yazarları Gazâlî'nin filozofları mahkum etmesi tavrını desteklemişler, 'Alâüddîn Tûsî ve Hocâzâde Türkiye'de Osmanlı Sultanının emriyle bu maceraya girmişler ve her biri ayrı bir şekilde felsefî düşünceler aleyhine kitap telif etmişlerdir. Biz şimdi *Tehâfütü'l-Felâsife* adıyla yazılmış kitaplardan bahsetmeyeceğiz; bu kitapların yazarlarından da bahsetmeyeceğiz. Zira kelamcılar ile filozoflar arasındaki sürtüşme ve çekişmenin bu bölümün kapsamı dışında olan uzun bir macerası vardır. Nasıl ki mitsel düşünce tarzı, burhanî düşünce tarzından farklıysa, kelamî düşüncelerin üslubu ve yöntemi de felsefî düşüncelerin üslup ve yönteminden farklıdır. Mitsel düşüncede, nazari düşüncede var olan açıklık ve kapsayıcılık daha az görülür. Bu düşünce tarzı daha ziyade ona sadık şekilde inanan kimselere yöneliktir, ama şüpheciler karşısında kendini temellendirme ve gerekçelendirme/açıklama gücünden yoksundur. Kelamî düşünceler de daha çok meşhûdât/gözle görülen ve müsellemâta/doğru kabul edilen önermelere dayanır, bu ikisi olmadan sağlam bir konuma sahip değildir. Bu arada felsefî düşünceler aklî ilkelere dayanır, aklî ilkeler ise kendi sağlamlığını ve geçerliliğini kendisi dışında aramaz. Felsefî düşünce sadece insanî tecrübelere nispetle üstünlük sahibi olmakla kalmayıp mitsel düşünceye ve kelamî düşünceler üstünde de kendi egemenliğini muhafaza eder. Felsefî düşünce insanî tecrübeleri açıklar ve yorumlar, onlara düzen ve uyum bahşeder. Felsefî düşünce mitsel düşünceleri de yorumlar ve açıklar, kelamî düşüncelerin hatalarına parmak basar. Bilinmelidir ki bir filozof pek çok konuda kelamî düşüncelerin yanlışına vâkıf olmasına ek olarak, felsefî düşüncelerin yanlışını da bilir. Bir başka deyişle, felsefî düşüncede baş gösteren yanlış ve yanılgılar filozofların yöntemiyle ortaya çıkarılabilir ve kavranabilir; felsefî düşüncenin dönüşümü de işte böylesi bir güç ve bilgiden kaynaklanır. Felsefe tarihine baktığımızda felsefî düşüncenin geliştiğini ve dönüştüğünü ve bu dönüşümlerin içinden pek çok hakiatin ortaya çıktığını görürüz.

Pek çok felsefe tarihi kitabının bir tür tarih felsefesi ışığında yazıldığı belirtilmelidir. Tarih felsefesine ilgi duyan bir kimse belli bir ufuktan ve özel bir bakış açısından felsefe tarihine bakmaktadır. Tarih felsefesine bakış biçiminin felsefe tarihini etkileyebileceği müsellemdir. Eğer insanî meselelere ilişkin her türlü araştırma ve incelemenin kaçınılmaz olarak bir tür seçime bağlı olduğunu kabul edersek, bir tür tarih felsefesine sahip olmadan felsefe tarihine müracaat etmenin genelde imkânsız olduğunu ister istemez kabul etmemiz gerekir. Bir binada, hatta binanın bir tuğlasında ve kerpicinde de dünyanın çamur ve toprağından bir seçilmiş parça vardır. Bu düşünce biçimi karşısında, bazı kimseler tarihçinin tıpkı bir karınca gibi, geçmiş zamanın yıkıntıları üzerinde

koştuğunu düşünür. Ancak hakikat şu ki tarihçi hedefsiz şekilde tarih araştırmasına girmez,[3] hatta kendisinin en temel amaçlarından habersiz olabileceği bağlamlarda bu amaçlar başkalarına kapalı kalmaz. Bu da pek çok düşünürün ilgi gösterdiği ve şöyle dediği meseledir: "İnsan âlemi temaşa sahnesinde kendi oyunculuk rolünü de oynar." Felsefe tarihinin hiçbir şekilde tarih felsefesine dayanmadığını göstermeye çalışan kimselerin demek istediği, felsefe tarihinin tarih felsefesinde baş göstermesi mümkün olan her türlü hatadan uzak olduğudur. Ancak bilinmelidir ki felsefe tarihi doğru ve geçerli düşüncelerin tarihi olduğu kadar, yanlış düşüncelerin de tarihidir.

Burada, felsefî düşüncede hatanın meydana gelmesinin imkânı gündeme geldiğinde bir filozofun din ve felsefeyi uzlaştırmadan nasıl bahsedebileceği sorulabilir. Dinin kaynağı ilahî vahiydir, ilahî vahiyde ise yanlış olmaz. Buna karşılık felsefe insan düşüncesinin sonucudur, insan düşüncesi ise daima hata ve yanılgıya açıktır. Bu söze cevap olarak hangi konularda hatanın ortaya çıkabileceği, hangi konularda hatanın olmayacağı meselesi bizzat felsefî bir meseledir. Felsefî bir meseleyi araştırmanın filozofun görevi olduğunda ve filozofun bu konuda hükme varacağında şüphe yoktur. Doğruyu yanlıştan ve safı saf olmayandan ayıracak olan akıldır ve akla sarılmadan asla yanlış ve doğrudan bahsedilemez. Buna göre aklın karşısına çıkması mümkün olan her türlü hatadan güvende olmak için ister istemez akla dönmeliyiz. İlahî vahiyde hata olmadığını ve dinin hükümlerinin insanı hakikat yoluna ilettiğini bize söyleyen akıldır. İnsan tıpkı çocuğun annesinin kucağına sığındığı gibi aklın kucağını mesken edinebilir. Doğrudur, bir çocuk bazen annesinin öfkesine maruz kalır ve hatta bir tokat ile uyarılabilir. Ancak annenin elinden tokatın ağırlığını hissederken tam bir güvenle annenin kucağına sığınır ve o tokatın acısının telafisini aynı sıcak kucakta arar. Bir filozof asla hata işlemediğini söyleyemez, zira hayat şartlarında insanı hedefine ulaştıran yol daima düz ve pürüzsüz değildir ve her an çeşitli engel ve problemlerle karşılaşabilir. Bu engel ve problemleri belirlemek ve tanımak akıl aracılığıyla gerçekleşir ve ondan kurtulmanın yolu da aklın tedbiri ile mümkündür.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, akıl kendi sınırlılığını da bilir ve dolaşma gücünün olmadığı bir yerde susma hükmünü verir. Bir filozofun hata yapmasının mümkün olması sebebiyle felsefe yapmakla meşgul olmaması gerektiği iddia edilemez, zira bu hükmü açıklamak da bir tür felsefe yapmaktır, felsefe yapan kimse ise felsefe yapmaya engel olamaz. Bir filozof hata yapabilir olmakla beraber, hata ve yanlışa düşmemek için daima çaba sarfeder. İnsanın gücü ve büyüklüğü de hataya düşme ihtimali olmakla beraber bu tehlikeli yerden kurtulmak için elinden gelen bütün çabayı gösterir. Felsefe tarihi hakikati idrak etme yolundaki daimi çabaya işaret eder. İslâm felsefesi tarihi de bu uzun

3 Arnold Toynbee, *Moerrih û Târîh*, Farsçaya çev. Hasan Kâmşâd, İntişârât-ı Hârezmî, s. 26.

ve maceralı çabanın İslâm maneviyatının renk ve kokusuyla hayat sahnesine çıkmış bir parçasına işaret eder.

Felsefe tarihinin hakikati idrak yolunda bir tür sürekli çabaya işaret ettiği söylendiğinde bunun anlamı filozofların hata yapmadıkları ve görüşlerinin eleştirilemez olduğu değildir. Daha önce belirtildiği üzere, felsefî düşünceler içinde zararlı ve beğenilmeyen sonuçlar da getirmiş olan pek çok hata da meydana gelmiştir. Bu hatalar zararlı ve beğenilmeyen sonuçlar getirmiş olsa da, ibret alacak kimselere ibret ve uyarı vesilesi de olmuştur. İnsanın bir özelliği hata ve yanlışı belirlemesi ve onu tekrarlamaktan kaçınmasıdır. Hata ve yanlışı ortaya çıkarmanın bilinen yollarından biri, bir düşüncenin eleştirel incelemesi veya onun hakkında kullanılan yapıcı eleştiridir. Doğrudur, mütekellim ve fakihlerin Fârâbî ve İbn Sînâ gibi kimselerin düşüncelerine sert ve acımasız saldırıları bir yandan felsefî düşüncenin yayılma yolunu kapatmış, ama diğer taraftan aynı sert ve aralıksız saldırılar İslâm felsefesinde hata ve yanlışların ortaya çıkmasına ve düşüncenin daha da derinleşmesine katkıda bulunmuştur. Elbette Zekeriyyâ Râzî ve Ebû'l-Berekât Bağdâdî gibi kimselerin felsefî eleştirileri de görmezden gelinmemelidir.

İslâm felsefesiyle tanışıklığı olan kimseler İbn Rüşd'ün Ebû Hâmid Gazâlî'nin felsefe bünyesine yönelik sert saldırıları ve ağır darbeleri karşısında muhalefet bayrağı açtığı ve *Tehâfütü't-Tehâfüt* kitabını yazarak *Tehâfütü'l-Felâsife* kitabının nüfuz ve egemenliğini bir ölçüde kırmıştır. Ancak İbn Rüşd'ün İslâm dünyasının Batı'sında yaptığı ümitsiz bir savunmadan ve Aristo'nun düşüncelerini tekrar anlatmaktan başka bir şey değildir. Aynı günlerde veya biraz daha öncesinde, İbn Rüşd İslâm dünyasının Batı'sında ses getiren *Tehâfütü't-Tehâfüt* kitabını yazarken, İslâm dünyasının Doğu'sunda bir başka önemli olay oluşum halindeydi. Etkili *Tehâfütü'l-Felâsife* kitabının Gazâlî tarafından kaleme alınması ve mütekellim ve fakihlerin diğer saldırıları İbn Rüşd'ün filozofları savunmasına ve *Tehâfütü't-Tehâfüt* kitabını yazmasına sebep oldu, ancak bu saldırılar Zekeriyyâ Râzî ve Ebû'l-Berekât Bağdâdî gibi kimselerin eleştirileri İslâm dünyasının Doğu'sunda İşrak felsefesinin ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Şeyh Şihâbüddîn Sühreverdî, kelamcı ve fakihlerin felsefeye yönelttiği eleştiriler karşısında Aristo'nun şahsını savunmadı, zira bu İşrâkî filozofa göre felsefe hiçbir şekilde Aristo'nun düşünceleriyle eşit değildir ve Meşşâî felsefenin kapsamıyla sınırlı değildir. O, eski Yunan'ı da felsefenin yegâne doğum yeri olarak görmez. Sühreverdî ezelî hikmete (*câvidân-ı hıred*) derinden inanıyordu ve onu ezelî öz (*hamîre*) olarak kabul ediyordu. Bu İşrâkî filozofa göre ezelî hikmet her asırda ve dönemde özel tecellisini gösterir ve asla zaman, akıllı bir hakîmden/filozoftan hâlî kalmaz. Sühreverdî'nin ilahî hakîm için saydığı özellikler ve nitelikler genelde bir peygamber için zikredilen özellik ve niteliklerle aynıdır. Ona göre Zerdüşt, ilahî bir hakîm olduğu anlamda semavî bir peygamberdir de.

Biz şimdi Sühreverdî'nin görüş ve inançlarından bahsetmeyeceğiz.[4] Ancak şu kadarını söyleyelim ki o Gazâlî'nin maceralı ve gürültü-patırtılı *Tehâfütü'l-Felâsife* kitabına *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı bir kitap yazmamıştır; bilakis o bu tür bir kitap yazmak yerine, Gazâlî'nin bir başka kitabına, yani *Mişkâtü'l-Envâr*'a (Işıkların Kandili) ilgi göstermiş ve ışığın hakikati üzerinde çok düşünmüştür. Elbette bu İşrâkî filozof Kur'ân-ı Kerîm'deki "nûr/ışık ayeti"ne de ilgi göstermiştir ve Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr* kitabının bu ayete dayanılarak yazıldığını iyi bilmektedir. O, eski İran hakîmleri nezdinde "ışığın" varlıkların temeli olduğunu ve sonunda her türlü karanlığa galip geleceğini de iyi biliyordu. Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ını (İşrâk Felsefesi) bu tür düşüncelere dayandırmış ve o eserde ışığın hakikatinin çeşitli mertebelere sahip olduğuna dayanmıştır. Bu filozofun fikrî sisteminde Işıkların Işığı (*Nûru'l-Envâr*) bütün varlıkların ilkesidir ve duyusal ışık, ışığın en aşağı mertebesidir. Işık, kendisi apaçık olan ve başkalarını apaçık kılandır. Zatı gereği apaçık olan şey ise mantıksal tanımlara sığmaz. Bu düşünce sisteminde huzûrî bilgi ve bâtınî müşahede özel bir konuma sahiptir ve nâtık nefs, saf varlıktır (*inniyet*). Cisim, alacakaranlık cevherdir ve heyulanın varlığı inkâr edilir. İşrâkî Şeyh kendisinin "beyân" ve "tevil" adını verdiği şeye dayanarak pek çok dinî problemin çözümüne ulaşır. O yeni bir düşünce akımı meydana getirmek suretiyle, şiddetli darbeler altında yıpranmış ve güçsüzleşmiş felsefe bünyesine yeni bir ruh üfürmüştür.

Hicri altıncı [miladi on ikinci] yüzyılda *Hikmetü'l-İşrâk*'ın ortaya çıkmasıyla İslâm felsefesi yeni bir aşamaya adım attığı ve bazı problemlere ilişkin kendi çözümüne ulaşmıştır. Ancak bazı problemler öylesine kapalı ve karmaşıktır ki Sühreverdî'nin ilke ve esasları da onları çözemez. Nefsin bedenle ilişkisi ve soyut bir şeyin nasıl maddî bir varlıkla birleşebileceği Meşşâîlerin felsefesinde açıklığa kavuşmamışsa, İşrâkî felsefede de tam olarak çözülmüş değildir.

Hâce Nasîruddîn Tûsî hicri yedinci yüzyılda Meşşâî ve İşrâkî düşünce akımlarının ikisini çok iyi bilmesine rağmen bu meselede müphemlikle karşılaşmış ve onun çözüm yolunu mektuplaşma aracılığıyla Şemsüddîn Hüsrevşâhî'ye sormuştur.[5] Nefsin bedenle ilişkisi ve bu ikisinin birliğinin keyfiyeti konusunda Meşşâî filozofların yaklaşımı ve Sühreverdî'nin sözleri Hâce Nasîruddîn Tûsî'yi ikna etmemiş, o da bir başka çözüm yolu aramıştır. Elbette Şeyh Şemsüddîn Hüsrevşâhî, Hâce Nasîruddîn Tûsî'nin nefsin bedenle birliği hakkındaki sorusuna cevabı henüz görülmemiştir. Hiç kimse onun bu soruya cevap verip vermediğini, bize ulaşıp ulaşmadığını ya da esasen onun buna cevap vermekten kaçınıp kaçınmadığını bilmemektedir. Doğrudur, Şemsüddîn

4 Bkz. Dînânî, *Şu'â'-ı Endîşe ve Şühûd der Felsefe-i Sühreverdî.*

5 Hâce Nasîruddîn Tûsî, Hüsrevşâhî'ye bir mektup yazmış ve o mektupta üç meseleyi sormuştur: Bu sorular Mollâ Sadrâ'nın şu eserinde bulunur: *Mebde' ve Me'âd*, taş baskı, s. 372'deki dipnot.

Hüsrevşâhî yüksek makamlı bir hakîmdir ve Hâce Nasîruddîn Tûsî, ona saygı nazarıyla mektup yazmıştır. Ancak o, İmâm Fahreddîn Râzî'nin öğrencilerinden sayıldığı için sözü edilen soruya yeni bir cevabının olması beklenemez.

Gerçek şu ki Hâce Nasîruddîn Tûsî'nin nefis-beden birliğinin keyfiyetine dair sorusu birkaç asır cevapsız kalmıştır, zira Meşşâî ve İşrâkî felsefe akımlarından hiçbiri bu meseleyi çözememişlerdir. Sadece hicrî on birinci yüzyılda Sadrulmüteellihîn Şîrâzî bir dizi yeni ilke ve esas temelinde Hâce Nasîruddîn Tûsî'nin sorusuna doğru ve esaslı cevap vermiş ve bu konudaki her türlü kapalılığı ortadan kaldırmıştır.[6] Nefs-beden birliğinin keyfiyeti problemi, Meşşâîlerin ve İşrâkîlerin felsefesinde doğru ve esaslı bir çözüme ulaşamayan tek problem değildir; aynı kaderi paylaşan başka önemli ve temel meseleler de biliyoruz. Örnek olarak, âlemin zamansal hudûsü/önce var değilken sonradan yaratılmıştığı, hâdisin kadimle ilişkisi ve son olarak cismanî haşr veya meâd/diriliş zikredilebilir. Şüphesiz ki nefs-beden meselesi ve bu ikisinin birliğinin keyfiyeti tam olarak bilinmediği ve aydınlığa kavuşmadığı takdirde, bedensel diriliş de tam olarak çözülemez. Bu yüzden bazıları nefs-beden düalizmini çözmeye çalışan kimseler cismanî diriliş konusunda asla makul ve mantıklı ve aynı zamanda açık bir görüş ortaya koyamamışlardır.

Yukarıda eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ'nın bu konudaki nazariyesiyle tanışmıştık ve şimdi onu tekrar etmeye gerek yoktur. Ancak bilinmelidir ki cismanî diriliş meselesini çözemeyen sadece İbn Sînâ değildi; bilakis nefs-beden düalizmi meselesiyle ilgilenen kimseler cismanî diriliş konusunda aynı şeyleri söylememişlerdir. Bu meseleyle ilgili olarak filozofların eserlerinde görülen bütün dağınıklıklar ve düzensizlikler nefs-beden düalizmi düşüncesinden [nefsi ve bedeni iki ayrı, bağımsız varlık olarak gören düşünce *Mütercim*] kaynaklanmaktadır. Nefs-beden düalizmi sadece İslâm filozofları arasında bazı problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmamış, Batılı filozoflar arasında da karmaşa yaratmış ve pek çok olaya sebebiyet vermiştir.

Tanınmış Fransız filozof Descartes "düşünce" ve "boyut" hakkında konuşmuş ve bu ikisini birbirinden ayrı iki şey olarak tanımlamıştır. Ancak ondan sonra pek çok anlaşmazlık ortaya çıkmış ve Spinoza gibi bir filozof boyutu Tanrı'nın sıfatlarından saymakla beraber kelamcılar/teologlar nazarında Tanrı'nın sıfatları olarak kabul edilen şeyleri Tanrı'nın yaratığı kabul etmiştir.[7] Elbette Batı felsefesinde meydana gelen şeyler İslâm filozofları arasında gündeme gelen şeylerden başkadır. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, hicrî on birinci yüzyılda Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin felsefî düşünce sahnesinde ortaya çıkmasıyla

---

6 *A.g.e.*

7 Baruch Spinoza, *Risâle-i Der Islâh-i Fâhime*, Farsçaya çev. İsmâ'îl Sa'âdet, Tahran, Neşr-i Dânişgâhî, s. 4.

nefs-beden düalizmi bütünüyle dönüşüme uğramış ve yerini bir tür birliğe bırakmıştır. Nefs-beden birliği şu şekilde ortaya konulur: Nefs oluşumunun başında hâdis olan cismanî bir varlıktır, ama sonunda ruhanîlik ve soyutluk makamına ulaşır ve kalıcı/bâkî olur. Bir başka deyişle, nefsin "hudûsu/sonradan varlığa gelişi cismanî, bekâsı/kalıcılığı ise ruhanî"dir. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin bu cümlesinin anlamı, nefsin varlığı maddî ve cismanî bir mertebededir, diğer mertebelerde ise soyut ve ruhanîdir.

İmdi bir varlığın mertebelerindeki çokluk ve farklılığın hiçbir şekilde onun birliğiyle çelişmeyeceğini anlarsak, nefsin çeşitli mertebelere sahip bir hakikat olmakla beraber tek ve bir hakikat olduğunu kabul edebiliriz. Düalizm problemini bertaraf etmek ve nefsin çeşitli ve birçok evresinde tek bir hakikat olduğuna inanmak cismanî dirilişin makul ve mantıklı açıklaması yolunu açar ve başka pek çok problemin çözümüne yardımcı olur. Bilinmelidir ki nâtık nefs olmaksızın "hudûsun/sonradan varlığa gelişin cismanî, bekânın/kalıcılığın ruhanî" oluşu ilkesi, daha başka önemli ilkeler gibi, akledilir felsefî bir hakikat olarak keşfedilmesi ve doğru anlaşılması Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin nasibi olan cevhersel hareket ilkesinin sonuçlarındandır.

Cevhersel hareket ilkesi ve varlığın asıllığının ispatı felsefî düşüncenin seyrini değiştiren ve Müslüman filozofların önüne yeni bir ufuk açan temel ve eksensel ilkelerden biridir. Bu iki mesele Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'den önce Müslüman filozoflar tarafından burhanî ve sistemli şekilde ortaya konulmamıştır ve doğal olarak, bu iki meseleden doğan sonuçlar da ortaya çıkmamıştır. Mollâ Sadrâ tarihin ufkunda bir dönem ile diğer bir dönem arasında doğan ve kendi fikrî ve felsefî mesajını gerçekleştiren filozofların manevî ve ruhanî soyundandır. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin ortaya çıktığı ve yaşadığı çağın tarihin karanlık çağlarından olduğu ve düşüncenin doğuş ve gelişme şartlarının böyle bir çağda daha az mevcut olabileceğini hatırlatmamız gerekir. İran Müslümanları toplumuna yönelik Moğol saldırısının uğursuz etkileri henüz tam olarak silinmemiştir ve fikrî düşüş ve ahlakî bozulma meydanı özgürler için daraltıyordu. Sarımsak kokusu gül kokusunu bastırıyor ve davulun ahenksiz ve kaba sesi, harpın hoş sesini susturuyor. Hoş sözlü Sa'dî [Şîrâzî] –ki kendisi de bu karanlık zamanın başına yetişmiştir– şöyle söyler:

> "Sarımsak, gül kokusuna baskın gelir
> Harpın sesi davuldan dolayı çaresiz kalır"

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî büyük kitabı *Esfâr-ı Erba'a*'nın (Dört Yolculuk) mukaddimesinde ve *Seh Asl* (Üç Esas) risalesinde ve bazı başka eserlerinde fikrî düşüşe ve insanların ahlakî yozluğuna işaret eder ve o zamanın şartlarından şikâyet eder. O çağın şartlarının müsait olmaması ve o zaman yaygınlık kazanmış olan tehlikeli fikrî donukluk sebebiyle toplumdan uzaklaşmış ve nispeten uzun bir süre uzlet ve inzivayı seçmiştir. Elbette bu uzlet ve inziva, bu yaratıcı

ve yetenekli düşünürün temiz kalbinin ve keskin zihninin daha da aydınlanmasına zemin hazırlamıştır. Olumsuz toplumsal koşulların Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin uzlet ve inzivayı seçtiği, uzleti seçmesinin ise keskin zihninin ve temiz kalbinin aydınlanmasına sebep olduğu söylendiğinde bununla kastedilen bozuk ve düşük toplumun insanın tekamülünü ve ilerlemesine sebep olduğu değildir. Zira bu satırların yazarı tarihin asıllığı görüşünü benimsemez ve tarihte aklın hilesine inanan tanınmış Alman filozof Hegel'in düşüncelerini izlemez.

Hegel tarihte aklın hilesinden bahsederken dünyanın büyük insanlarının Tanrı'nın akıl veya iradesini gerçekleştirdiğini kasteder. O bu sözü açıklarken der ki: Büyük ve güçlü insanlar görünüşte şahsî duygularla veya kişisel çıkar itkisiyle ya da bazen kendi hedeflerine ulaşmak için davranışta bulunurken ahlakî ilkeleri çiğnedikleri için, liberal ve bilgili kimseler nazarında kötü adlı ve kötü ahlaklı kimseler olarak bilinirler. Oysa bu kimseler zamanlarının ahlakî mülahazalarından korksalardı büyük işler yapmaktan geri kalırlardı. Her hâlükârda Hegel'e göre, toplumsal işlerin liderleri halkın öğüt ve uyarısına kulak verecek olsalar darboğaza esir düşerler, bu söz de Machiavelli'in *Hükümdar*'ında siyaset-ahlak ilişkisi ile ilgili olarak ifade ettiği şeyle hemen hemen aynıdır.[8]

Bu söylenilenler ışığında asla, Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin karanlık ve fitneci asırların birinde felsefî düşüncesinin serpilmesinin ve düşüncelerinin ışıldamasının tarihin hilesiyle bağlantılı olduğu söylenemez, zira en mükemmel yaratılış düzeninde tarihin hilesine yer kalmaz. İslâmî düşünürler daima adalet kaynağından bahsetmiş ve yaratılış kaleminde her türlü hatayı reddeder. Hâfız Şîrâzî de tarihin en karanlık dönemlerinden birinde yaşamış olmasına rağmen adalet kaynağından ve yaratılış kaleminde hata olmasının imkânsızlığından bahsetmiştir. Hâfız şu beyti serdetmiş ve demiştir ki:

> "Feleğin dönüşü tamamen adalet kaynağı üzeredir
> Rahat ol, zalim hedefine ulaşamaz"

Yüksek seviyeli düşüncelerin ve insanların düşük ve bozuk bir toplumda ortaya çıkışını açıklayabilmenin tarihin hilesi denilemeyecek bir başka yolu daha vardır. Pek çok büyük İslâm düşünürü kendilerini elverişsiz ve kötü tarihî şartlarda yaşadıkları ve kendi görüşlerine düzen verdikleri için bu meseleye de ilgi göstermiş ve değerlendirmişlerdir.

Mevlânâ Celâleddîn Belhî [Rûmî] insan bozuk bir toplumda yaşadığında ve halkın cefasından rahatsız olduğunda ister istemez insanlardan ümidi keser ve bütün gücüyle Hakk'a yönelir. Hakk'a olan bu kamil ve lekesiz yönelişte insanın ruhî ve manevî yetenekleri fiile geçer ve büyük sonuçlar doğurur. Mevlânâ bu meseleyi şu şekilde ele alır:

---

8 G. V. Hegel, *'Akl der Târîh*, Farçaya çev. Hamîd 'İnâyet, Dânişgâh-ı San'atî Şerîf, ss. 21-22.

“Halkın sana dünyadaki cefası
Bilirsen gizli bir altından hazinedir

Halk sana kötü davranıyor ki
Seni o tarafa yönelmeye zorlasınlar”

Bu beyitlerde görüldüğü gibi, Mevlânâ bir insan halktan cefa ve eziyet görüyorsa doğal olarak Hakk’a yöneleceğine inanır. İnsan Hakk’a yöneldiğinde pek çok hakikate ulaşacağı da herkesin kabulüdür. Mevlânâ’nın bu sözü Sadrulmüteellihîn Şîrâzî’nin hayatı hakkında tam olarak doğrudur. Bu büyük filozof çok açık bir şekilde der ki: “Ben kendi hayatımda velilerin efendisi ilk İmâm hakkı konuşan ‘Alî’yi izleyerek (as) takiyye yaptım, kötü ve zalim kimselere tahammül ettim, bu tahammül esnasında başıma öyle bir hâl geldi ki sanki gözlerime bir ok girdi ve boğazımın kemiğini sıkıştırdı. Bu hâlde insanlardan yüz çevirdim ve bütün şeyleri ve sebepleri yaratan ve zorlukları kolaylaştıran Kimse’ye yöneldim.” Sadrulmüteellihîn Şîrâzî’nin bu konudaki ifadelerinden bir kısmı şöyledir:

”...فأمْسكْتُ عناني عن الإشْتغال بالناس...فتوجّهْت نحْو مسبّب الأسْباب تضرّعتُ تضرّعاً جليًّا إلى مسهّل الأمور الصّعاب فلمّا بقيْتُ على هذا الحال... إشْتعلتْ نفْسي لطول المجاهدات إشْتعالاً نوريًّا والتهب قلبي لكثرة الرّياضات التهاباً قويًّا، ففاضت عليها أنوار الملكوت.“[9]

[İnsanlarla meşgul olmaktan uzaklaştım… Sebeplerin yaratıcısına yöneldim ve zor işleri kolaylaştırana açıktan yalvardım… Bu hâl üzere kaldım… Nefsim mücahedelerin uzunluğu sebebiyle alev aldı, kalbim riyazetlerin çokluğu nedeniyle çatır çatır yandı, böylece nefsime melekûtun ışıkları taştı… *Mütercim*]

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî bu alıntıda işin başında kendi konumunu açıklığa kavuşturmuş ve melekût ışıklarının taşmasından ve bir tür kalbî müşahededen bahsetmiştir. Bundan da onun felsefesinin salt bahsî/diskursif bir felsefe olmadığı ve sadece Meşşâî filozofların görüş ve ilkeleriyle onun derinliklerine ulaşılamayacağı kolaylıkla anlaşılmaktadır. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî, teşkîki/çok mertebeliliği sadece varlıkla ilgili olarak benimsemez; bilakis epistemoloji alanında da bir tür teşkîk/çok mertebelilik gözlemler ve bilginin çeşitli mertebeleri olduğunu söyler. Bütün bunlarla beraber bu ilahî filozof hikmet-i müte‘âliyesinde/aşkın felsefesinde bir dizi aklî ilke ve esasa dayanır, bu ilke ve esaslar da onun felsefesinin temelini oluşturur. Gelecek bölümlerde bu ilke ve esaslara işaret edilecek ve bu ilahî hakîmin seyir biçimi inşallah ele alınıp incelenecektir.

9 Sadrulmüteellihîn Şîrâzî, *el-Esfârü'l-Erba'a*, c. 1, ss. 8-9.

3

SADRULMÜTEELLİHÎN ŞÎRÂZÎ VE İSLÂM FELSEFESİNDE TEMEL OLUŞTURMAK

Bugün öyle bir zamanda yaşıyoruz ki her an insanî bilgideki hayret verici ilerlemelerin yeni bir görünümü ile karşı karşıya geliyoruz. Felsefî bilgi âleminde de pek çok değişim ortaya çıkmıştır. Bütün bunlarla beraber felsefe dünyasında ortaya çıkan şey bilim dünyasında ortaya çıkan şeyden farklıdır. Bilimlerin ilerlemesi öylesine hızlıdır ki her türlü duraklama kişilerden selbeder, ama felsefe kervanının hızlılıkla işi olmaz ve derin düşünmeyi asla elden bırakmaz. Bilim erbabı yeni şeyler söylerler, özgün ve önceden görülmemiş şeylerle uğraşırlar. Ancak pek yeni ve önceden görülmemiş şeyleri araştıran pek az filozof tanırız. Bir filozof özgün ve önceden görülmemiş şeyler söylerken dahi sadece özgün şeylerden bahsetmez. Her bir filozof eski şeyler hakkında yeni şeyler söyleyen kimsedir. Bu iddianın delili bir filozofun filozof olmak bakımından varlık meselelerine bakması ve varlık hakkında konuşmasıdır. Varlık ise varlık olmak bakımından sadece hâdis/sonradan var olmuş bir şey değildir. Varlık hudûsla/sonradan var olmakla nitelenebildiği ölçüde, kadim niteliğiyle de nitelenebilir.

Buna göre bir filozoftan bekleyebileceğimiz şey bir bilim adamından bekleyebileceğimiz şeyden farklıdır. Deneysel bilimler alanında pek çok yeni şey

söylenmektedir ve değişimler hızla gerçekleşmektedir. Ancak felsefe dünyasında ve sahnesinde yeni ve önceden duyulmamış bir şey söylemek o kadar kolay değildir. Doğrudur, felsefe tarihinde pek çok değişiklik meydana gelmiş ve pek çok yeni felsefî düşünce ortaya çıkmıştır. Ancak bu felsefî düşünceler dikkatle incelenecek olursa, yeni filozofların sözlerinde dile getirilen şeylerin çoğunun kökünün eski dönemlerin büyük filozoflarının eserlerinde de var olduğu görülür. Elbette bir şey ancak geçmişle bağlantısı olduğu takdirde yeni olur. Geçmişte kökü olmayan bir şey değişime maruz kalmamıştır, değişimi kabul etmeyen şey ise yeni olmaz.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî, İslâm dünyasındaki felsefî düşüncenin seyrinde yeni şeyler söylemiş ve yeni meseleler ortaya koymuştur. Bu filozofun yeni görüş ve özgün düşünceleri hiç az değildir, ama bu düşünceler dikkatle incelenecek olsa iki temel ilkenin onların alt yapısını ve esasını oluşturduğu görülür ki o iki temel ilke de sırasıyla şunlardır:

1) Varlığın asıllığı.

2) Cevherdeki/cevhersel hareket.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî bir filozof olarak varlığının öneminin farkındadır ve yokluğun anlamını anlamanın dahi varlığın ışığında mümkün olduğunu iyi bilmektedir. Şüphesiz ki varlığın anlamını kavramaksızın yokluk hakkında konuşmak mümkün değildir. Yokluğun anlamını anlayıp kavramak bilgi kategorisi ile ilişkilidir, bilgi kategorisi ise varlıklar kategorisinde yer alır. Buna göre yokluğun anlamını anlamak varlığın bereketlerindendir ve varlığın ışığında yokluğun anlamı anlaşılır. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî *el-Meşâ'ir* adlı kitabında varlık meselesini felsefî ilkelerin temeli ve metafizik meselelerin esası yapar ve der ki:

"Bu mesele tevhit ilminin ve ruh ve cesetlerin dirilişinin bilgisinin kendisi üzerinde döndüğü bir kutup ve merkezdir. Bu yüzden varlık meselesi bilinmediği takdirde metafiziğin ana meseleri ve çoğu da bilinmeyecektir. Bir başka deyişle, varlıktan habersiz olan kimse metafizik bilgilerin inceliklerinden ve peygamberlikle alakalı hakikatlerden mahrum kalacaktır; nâtık nefsi ve insanın yüce ilkelere dönüş keyfiyetini bilmenin yolu ona kapalı kalacaktır. Varlık, hakikattir; varlıktan başkası bir tür yansıma, gölge ve karartıdır; varolan şeylerin (*mevcûdât*) her birindeki sabit asıl varlıktır (*vücûd*); varlık olmaksızın var olan şeylerden bahsedilemez."[1]

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye* adlı bir diğer kitabında da bu meseleyi ortaya koyar ve varlığı bilmemenin bütün ilke ve bilgileri bil-

---

1 Mollâ Sadrâ, *el-Meşâ'ir*, İntişârât-ı Mehdevî, Isfahan, s. 4. Mollâ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, Dânişgâh-ı Meşhed, 1346, s. 14.

memeye sebep olduğunu söyler. Zira bütün şeylerin bilgisi, varlığın bilgisine bağlıdır, varlığın bilgisi ise başka bir şeyin bilgisine bağlı değildir. Bu büyük filozof *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye* kitabında çok önemli bir noktaya işaret eder ve der ki: "Varlık her tasavvurun başı ve her türlü tasavvur edilen şeyden daha iyi bilinendir." Bir başka deyişle bu filozofa göre, varlık ilk tasavvurdur ve tasavvur edilen en açık şeydir. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

"بالوجود يُعْرَف كلّ شيء وهو أوّل كلّ تصوّر وآعرف منْ كلّ متصوَّر."

[Her şey varlıkla bilinir ve varlık, her tasavvurun başıdır ve tasavvur olunan her şeyden daha iyi bilinir. *Mütercim*][2]

Bu kısa ve içerikli alıntıda görüldüğü gibi, varlık her türlü bilginin esası ve temeli olmakla beraber ilk tasavvurdur ve tasavvur edilen en açık şeydir. Burada hem varlık kavramına işaret edilmiştir, hem de varlığın hakikatine dikkat çekilmiştir. Varlık ilk tasavvur olarak veya her türlü tasavvurun başlangıcı olarak zikredildiğinde, bununla kastedilen bu tasavvurun apaçık olarak ve aracısız şekilde zihinde var olan ikinci dereceden felsefî akledilirlerden olduğudur. Ancak en açık tasavvur edilen şey olarak dikkatlere sunulduğunda kastedilen, varlığın hakikatinin başka her şeyden daha açık olduğudur. Buna göre varlık sadece zihinde en açık ve apaçık kavram olmakla kalmayıp dış dünyada da en açık hakikattir.

Buna göre zihinde ve somut gerçeklikte varlığın ilklerin ilki ve apaçıkların en apaçığı olduğunu iddia edersek anlamsız olmayacaktır. Varlığın zihinde ve somut gerçeklikte apaçık olduğunu kabul edersek, ister istemez şu hakikati de kabul etmeliyiz: Varlık asla kendisi dışındaki bir yoldan veya bir başka şey aracılığıyla apaçık olmaz; kendisi dışındaki bir yoldan veya bir başka şey aracılığıyla apaçık olmayan şey ise sadece kendi zatında apaçık olmakla kalmaz, bilakis daima başka şeyleri apaçık kılar. İşte bu da ışıkta görülen özelliktir. Işık kendi zatında apaçık olmasına ilave olarak, daima başka şeyleri de apaçık kılar.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî, *Hikmetü'l-İşrâk* kitabına yazdığı ta'lîkte/açıklamada bu meseleyi ortaya atmış ve ışığın varlıkla özdeş olduğunu ve ikisi arasında gerçekte bir ayrımın görülmediğini söylemiştir. Bu büyük filozof bu meseleyi gündeme getirerek Sühreverdî karşısında yer almış ve İşrâkî Şeyh'in ışık olarak bahsettiği şeyin varlığın hakikat ve çeşitli mertebelerinden ibaret olduğunu iddia etmiştir.

İslâm felsefesi tarihine aşina olan kimseler Sühreverdî'nin varlığı itibarî/zihinsel bir şey olarak gördüğünü ve kendi felsefesini sadece ışık üzerine dayandırdığını iyi bilirler. Bu İşrâkî filozof kendi zatında apaçık olan ve başkasını

2 Mollâ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, Dânişgâh-ı Meşhed, 1346, s. 14.

da apaçık kılan şeyin ışığın hakikatinden başkası olmadığına inanır. Bir başka deyişle, kendi zatında apaçık olmak ve başkalarını apaçık kılmak sadece ışığın özelliğidir ve ışık dışındakiler hakkında doğru değildir. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî ve Sühreverdî arasında varlığın ve ışığın hakikati hakkındaki anlaşmazlığın lafzî mi, yoksa gerçek bir ihtiflaf mı olduğu meselesi dikkatli ve etraflı bir araştırma gerektirir. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî, İşrâkî Şeyhin ışığın hakikati konusunda ortaya koyduğu şeyin varlığın özellikleri ile aynı olduğunu göstermeye çalışır. Basit olmak; hiçbir tanıma ihtiyacı olmamak; cins, fasıl, tam tanım ve eksik tanımı olmamak; şiddet ve zayıflık, öncelik ve sonralığın olması; saf iyilik olmak. Bu durumlarla ilişkili olabilecek bütün bu şeyler varlığın özelliklerindendir, ancak bütün bu durumlar ışık hakkında da geçerlidir. Buna göre varlık ve ışık arasında bir farklılık ve ikilik yoktur; aralarındaki farklılık sadece sözcük ve terminoloji farkıdır.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî daha sonra İşrâkî Şeyh'in varlık terimini bırakıp ışık terimini kullandığını ekler. Mollâ Sadrâ'nın bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...والمصنّف عدل عن لفْظ الوجود بلفظ النور، ثمّ حصر
النورعلى وجود الواجب ووجودات العقول والنفوس..."[3]

[Yazar varlık sözcüğü yerine ışık sözcüğünü almış, sonra da ışığı Zorunlu Varlık'a, akıllara ve nefslere hasretmiştir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Sadrulmüteellihîn Şîrâzî, Sühreverdî'nin ışık sözcüğünü varlık sözcüğünün yerine kullandığına, dolayısıyla kendisi ile İşrâkî Şeyh arasındaki anlaşmazlığın salt terminolojik olduğuna inanır. Bu müteellih/mistik filozof kendi iddiası olan varlığın asıllığını İşrâkî Şeyh nazarındaki ışığın asıllığı yerine geçirmek için bir başka çabada daha bulunur. Ona göre Sühreverdî'nin felsefî temelleri varlığın asıllığı temel ilkesi kabul edilmediği takdirde çelişkiye düşecek şekilde düzenlenmiştir. İşrâkî Şeyh *et-Telvîhât* (İmâlar) kitabında varlığın itibarî/zihinsel olduğunu ispatlamak için birkaç delil getirir ve varlık kavramının dış dünyada olgusal ve gerçek bir karşılığının olmadığını söyler. Ancak bu İşrâkî filozof aynı kitabın sonlarında çok açık bir şekilde insan nefsinin ve onun üstündeki varlıkların basit ve saf varlık olduğunu söyler. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye* kitabında Sühreverdî'nin bu iki sözüne işaret eder ve iki ifade arasında açık bir çelişki görür.[4] Sadrulmüteellihîn Şîrâzî *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye* kitabından çok farklı olan *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye* risalesinde Sühreverdî'nin sözündeki kaynağı varlığın itibarî oluşunda aranması gereken bir başka çelişkiye işaret eder.

---

3 Şeyh Şihâbüddîn Sühreverdî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, ta'lîka-i Mollâ Sadrâ, taş baskı, s. 283.

4 Mollâ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, Meşhed, 1346, s. 14.

İşrâkî Şeyh *et-Telvîhât* kitabında "Her bir şeyin belirlenimi dış dünyadaki somut hüviyeti ile bağlantılıdır." Sühreverdî'nin bu sözü hiçbir şekilde varlığın itibarî oluşuyla uyumlu değildir. Bu iki söz ise birbirleriyle açıkça çelişkilidir. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir:

"ذهب صاحب التلْويحات إلى أنّ تشخّص الأشياء بهويتها العينيّة
وهذا في الحقيقة يناقض القوْل بعدَم حصول الوجود في الأعيان."[5]

[*Telvîhât* yazarı [Sühreverdî] eşyanın somut hüviyetleriyle gerçekleştiğini düşünür; bu düşünce de somut gerçeklikte varlığın var olmadığı görüşüyle çelişir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Mollâ Sadrâ, Sühreverdî'nin varlığın itibarî olduğu görüşünün sonucu olan bir başka çelişkisine işaret etmektedir.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî, Sühreverdî'nin çelişkili görünen sözünü naklederken şaşırmakta ve bu, büyük bir insanın eserlerinde görünen açık bir çelişki değil midir, diye sorar. Onun ifadesi şu şekildedir:

"وهلْ هذا إلاّ تناقض صريح وقع من هذا العظيم."[6]

Bu müteellih/mistik filozof, Sühreverdî'nin varlığın itibarî olduğu görüşünü beğenip kabul etmemekle beraber Sühreverdî'nin büyüklüğünü itiraf eder ve onu büyük bir insan olarak isimlendirir. O, büyüklerin isimlerini saygıyla anar ve onları daima yüceltir; ama pek az kişiyi "büyük/yüce (*'azîm*)" olarak isimlendirir. Varlığın itibarî olduğunu söyleyen kimselerin sayısı asla az değildir; ama Sadrulmüteellihîn Şîrâzî onların yaklaşımına pek itibar etmez. Bu büyük filozof, Sühreverdî'nin varlığın itibarî olduğunu söylerken benimsediği yaklaşımın bu konudaki başka düşünürlerin benimsediği yaklaşımdan esasen farklı olduğunu düşünür. Sühreverdî varlığın itibarî olduğundan söz ederken ışığın hakikatine dayanır ve onu felsefesinin temeli yapar. Bir başka deyişle, varlığın asıllığı görüşünü benimseyenlerin öne sürdüğü şeyden o ışık olarak bahsetmekte, buna karşılık varlığın itibarî olduğu konusunda konuşan kimseler sadece mahiyetin asıllığı görüşüne dayanırlar. Aklî meselelere aşina olan kimseler, mahiyetlerin özü itibarıyla çok ve dağınık olduğunu, varlık dikkate alınmadığı takdirde aralarında hiçbir ortak noktanın olmadığını iyi bilirler. Bir başka deyişle, mahiyetler çokluğun temeli ve her türlü ayrılığın ve dağınıklığın esasıdır. Buna göre varlığı itibarî bir şey olarak gören ve mahiyetin asıllığı

---

5 Mollâ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s. 45, *Mecmû'e-i Resâil-i Felsefî Sadrilmüteellihîn Şîrâzî*, İntişârât-ı Hikmet, 1375. Bu risalenin *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye* kitabından farklı olduğu bilinmelidir. Bu risale *Şevâhid*'dir, kitap ise *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*'dir.

6 *A.g.e.*

görüşünü benimseyen kimseler mecburen çokluğu ve ayrılığı kabul edecekler ve dağınıklık âlemine sığınacaklardır. Birlik, varlıkla beraber ve ona bitişiktir. Varlık, asıl olmadığı takdirde birliğin de gerçekliği olmayacaktır. Birlik (*vahdet*) olmadığında ise, birleşme (*ittihâd*) de olmayacaktır.

Bir başka deyişle, birlik varlığa dayanır; varlık ortadan kalkarsa, birlik de ortadan kaybolur; varlık ve birliğin kaybolması halinde ise sadece mahiyet ve kavramların şeylikleri kalır. Kavramlar ise özleri itibarıyla birbirlerine yabancıdır ve asla aralarında birlik ve hüviyet/özdeşlik görülmez. Kavramlar arasında bir tür birlik kurabilecek tek şey varlıktır. İmdi eğer varlık asıllığa sahip olmazsa, her türlü birlik ve birleşme de temelsiz olacaktır.

Görüldüğü gibi, varlığın asıllığı ilkesini inkâr etmek birliği inkâr etmeyi gerektirmekte, birliğin inkârı ise nesneler arasındaki her türlü birliği inkâr etmek anlamına gelecektir. Şüphesiz insan her türlü birliğe ulaşmaktan aciz kalırsa, çokluk ve dağınıklık uçurumuna düşmekten kurtulamaz. Şeyh Şihâbüddîn Sühreverdî mahiyetin asıllığı taraftarlarından ayrılmıştır ve başka şekilde konuşmaktadır. Bu İşrâkî filozofun çok açık şekilde varlığın itibarî olduğundan bahsettiği ve onu ispatlamak için burhan getirdiği doğrudur; ancak o ışığın hakikatinin birliğine derinden inanır, ışık ise teşkîklidir/çok mertebelidir. Buna göre mahiyetin asıl olduğu görüşü için söz konusu olan problemler Sühreverdî'nin ışık hakkındaki nazariyesi için geçerli değildir. Buna göre Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin Sühreverdî karşısındaki konumu ve tutumu farklıdır ve bu İşrâkî filozof ile konuşma biçimi başka düşünürlerle olan konuşma biçiminden farklıdır.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî, Sühreverdî'nin ışık ve ışığın farklı mertebeleri hakkında söylediklerinin son derece sağlam ve güçlü olduğunu iyi bilmektedir. Ancak diğer taraftan varlığın asıl olduğuna ilişkin kendi sağlam duruşundan geri adım atmaya ve vazgeçmeye niyeti yoktur ve başka bir yol hakkında düşünür. Şiraz'ın büyük filozofu, Sühreverdî'nin ışık ve farklı mertebeleri hakkında söylediklerinin kendisinin varlık ve farklı mertebeleri hakkında söyledikleriyle aynı olduğunu göstermeye çalışır.

Şüphe yok ki Sühreverdî'nin ışığın her tarafa yayılması hakkında söyledikleri ile Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin varlığın asıllığı hakkında vurguladığı noktalar arasında çok büyük bir yakınlık ve benzerlik olduğunda şüphe yoktur; ancak Sühreverdî'nin ışık hakkında söylediklerinin Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin varlık hakkında söyledikleriyle aynı olduğunu söylemek zordur.

İslâm kültürü ile aşinalığı olan kimseler, Kur'ân-ı Kerîm'de varlık meselesinin "varlık (*vücûd*)" adıyla gündeme getirilmediğini iyi bilirler. Eski İran dinlerinin kitaplarında ve Zerdüştlük metinlerinde de varlıktan varlık adıyla bah-

sedilmez. Felsefe tarihinin gösterdiği kadarıyla varlık sorusu eski Yunan'da ortaya atılmıştır ve onunla alakalı meseleler ele alınmıştır. Doğrudur, Yunan felsefesi Thales ve takipçileri gibi tabiatçı filozoflarıyla başlamıştır, ama Sokrat'tan önceki filozoflar arasında varlık ile düşünmek arasındaki ilişkiyi ele alan ve bu konudan bahseden kimseler vardı. Sühreverdî felsefe tarihine vakıftı ve İşrâkî felsefe ile bağlantılı temel meseleleri ve ezelî hikmeti sağlam bir şekilde ve ağızdan ağıza öğrenmiştir. Bu İşrâkî filozof eski Yunan'da Herakleitos ve Parmenides gibi kimselerin Sokrat, Platon ve Aristo için felsefî düşüncenin zeminini hazırladığını ve dünyanın başka noktalarında da bir tür fikrî ve kültürel gelişmenin yaşandığını gayet iyi biliyordu. Doğrudur, Sofistlerin şüpheciliği ve temel soruları düşüncenin mitolojiden felsefeye evrilmesinde temel ve esaslı bir role sahiptir; ancak dünyada çok önemli başka düşünce akımları da ortaya çıkmıştır. Batı'da felsefî düşüncenin doğuşuna dikkate atfeden kimseler Çin'de Konfüçyüs ve Lao Tsu, İran'da Zerdüşt ve Hind'de Buddha gibi kimselerin düşüncelerin kaynayıp çıkmasına da dikkat atfederler.

Her hâlükârda Sühreverdî, farkındalık ve düşünmek yoluyla kendi felsefesinin işini ışıkla başlatır ve varlığın itibarî olduğunu ispatlamak için delil getirir. O, Işıkların Işığı'ndan İlk İlke olarak bahsederken sadece Kur'ân-ı Kerîm'le olan değil, eski İran kültürü ve Doğu düşüncesine olan yakınlık ve tanışıklığını da gösterir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'tan göklerin ve yerin ışığı olarak bahsedilir, eski İran'da da ışık iyilik ve erdemin temeli sayılır. Sühreverdî ışığa dayanmak ve varlığı itibarî saymak suretiyle Batı'dan doğan felsefe ve İşrâkî felsefe olarak bilinen felsefe hakkındaki yaklaşım ve tutumunu aydınlığa kavuşturur.

Bütün bunlarla beraber Sadrulmüteellihîn Şîrâzî, bu İşrâkî filozofun ışık hakkında dile getirdiklerinin kendisinin varlık hakkında ifade ettikleriyle aynı olduğunu ispatlamaya çalışır. Biz şimdi Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin Sühreverdî'nin ışığın hakikati hakkındaki sözlerine ilişkin yorumunun doğruluğundan ya da yanlışlığından bahsetmeyeceğiz; ancak şu kadarını söyleyelim ki Şiraz'ın büyük filozofu sadece temel bir ilke olarak varlığın asıllığından bahsetmez, bilakis başka filozofları da bu konuda kendisiyle birlikte ve uyumlu göstermeye çalışır. O sadece pek çok düşünürün görüşlerini ve inançlarını kendisinin varlığın asıllığı hakkındaki nazariyesi temelinde yorumlamakla kalmaz, bazı Kur'ân ayetleri ile ilgili olarak da aynı yol ve yöntemi kullanır. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî çok açık bir şekilde, Kur'ân-ı Kerîm'deki "emanet" kelimesinin varlık olduğunu söyler. O, *el-Fevâid* (Faydalar) ve *Ecvibetü'l-Mesâili'l-Kâşâniyye* (Kaşan Meselelerinin Cevapları) adlı risalesinde bu meseleyi gündeme

getirir ve vurguda bulunur.[7] Şu ayete göre,

"إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ

أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا"[8]

[Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yüklendi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir.] Allah emanet yükünü göklere, yere ve dağlara önermiş, ama onlar bu emaneti kabul etmekten geri durmuşlar ve sadece insan bu emanet yükünü sırtına alıp yüklenmiş; bu hem zalim, hem de cahil bir varlıktır. Şirazlı filozof bu ayetin tefsirinde insan dışındaki bütün varlıkların bir kapta ve âlemde bulunan bir tür varlığa sahip olduklarını ve o âlemden bir başka âleme geçtiklerini söyler. Bu bağlamda insan sürekli dönüşüm ve tekamül içinde olan, bir varlıktan ötekine ve bir âlemden ötekine geçen yegâne varlıktır. İnsan kendi ontolojik değişimlerinde tek bir varlık mertebesinde sabit ve durağan kalmaz, tek bir âlem ve oluşum ile sınırlanmaz. Oluşum ve insanın değişimleri çizgisinde yer alan âlemler pek çoktur ve çeşitlidir. Bu yolculuk halindeki varlık, bu oluşumların ve âlemlerin her birinde o âlemle birleşir ve böylece bu oluşum ve âlemlerin her birini geride bırakır. Bu sürekli değişimlerden hareketle, varlığın insanın elinde bir gün sahibine iade edeceği emanet gibi olduğu söylenebilir.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî, Kur'ân ayetini kendi iddiası olan varlığın asıllığı ilkesi temelinde yorumladıktan ve ilahî emaneti insanın varlığı olarak değerlendirdikten sonra Hâfız Şîrâzî'nin şiirini de kendi sözünü destekler gösterir:

> "Hâfıza Dost'un emanet ettiği bu ödünç canın
> Bir gün yüzünü görüp teslim edeceğim"

Bu büyük filozof Kur'ân'daki "emanet" kelimesini varlıkla ilişkili olarak yorumlamış ve insanın varlığıyla örtüşüyor olarak görmüş; Kur'ân'daki "zayıf" kelimesini de insanın sürekli kabul ve gelişim yönünün üstün gelmesi olarak tefsir etmiştir. Ona göre insan bulunduğu varlık mertebelerinin her birinde, kabul ve ihtiyaç yönü ona galip gelir ve bir varlık kulluk ve muhtaçlık makamında kaldığı müddetçe, ona kayyumluk iradesi gelir ve ışıklı elbiseler giydirilir.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'ye göre bu âlemdeki varlıklardan her biri, bir türsel surete (*es-suretu'n-nev'iyye/suret-i nev'iyye*) sahiptir. O varlığın tamlığı ve kemali, yine hareket ve gelişimi o surete ve o suretin tamlığına bağlıdır. Bir

7 Bu iki risale *Mecmû'e-i Resâil-i Felsefî Sadrilmüteellihîn Şîrâzî* içinde İntişârât-ı Hikmet atrafından basılmıştır. Ahzâb Sûresi, 72.

8 Ahzâb Sûresi, 72.

başka deyişle, âlemdeki varlıklardan her birinin belirli bir tanımı ve bilinen makamı vardır, bu bilinen makam ise onun mahiyetini teşkil eder. Ancak bu bağlamda insan çok zayıf bir türsel surete sahiptir, bu zayıflık bakımından da pek çok istidada peyderpey sahip olabilir. "İnsan zayıf yaratılmıştır"[9] ayetinde bu hakikate işaret edilmiştir ve insan diğer varlıklardan türsel suretinin zayıflığı yönünden ayrılır. İnsanın türsel suretinin zayıflığından bahsedildiğinde, bununla kastedilen bu varlığın, bulunduğu varlık mertebelerinin her birinde kabul ve muhtaçlık yönünün kendisine galip geldiği, bu kabul ve muhtaçlık yönü itibarıyla da ilahî emanet yükünü –ki varlıktan başkası değildir– sırtlayabilmesidir. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî hiçbir şekilde insanın türsel suretini inkar etmemiştir ve türlerde türsel suretlerin çeşitliliğine inanır. O, insan türünün yaratılış bakımından tek bir tür olduğunu ve bireylerinin denk olduğunu net olarak bilir. O bu iddiasını ispatlamak için mantıksal delillere ilave olarak, "De ki ben de sizin gibi bir insanım"[10] ayetini delil getirir. Ancak o burada çok önemli bir noktaya işaret eder. Bu ilahî filozof, insanın başlangıçta ve yaratılış bakımından tek bir türsel surete sahip olmakla beraber işin sonunda tek bir türsel hakikat olmadığını iyi kavramıştır. O kendi felsefî düşüncelerine dayanarak ve de Kur'ân ayetleri üzerinde düşünerek, insanların işin akıbeti ve sonu itibarıyla şu üç gruba ayrıldığı sonucuna varır:

1) Hakk'ın dergâhının yakınında olanlar (*mukarrebûn*).

2) "Sağ taraftakiler (*ashâb-ı yemîn*)" olarak da isimlendirilen orta olanlar.

3) En aşağı derecede bulunan "sol taraftakiler (ashâb-ı şimâl)".

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'ye göre insanların bu üç gruba ayrılması dış arazlara göre gerçekleşen sınıfsal bir ayrım değildir. Bilakis bu bölümleme, zat ve hakikate göre gerçekleşir ve üç gruptan her biri, kendisi çeşitli türlere sahip cinssel bir anlama sahiptir. Bu demek oluyor ki insanlar işin sonunda ve içsel melekeleri bakımından bir tür altında yer almazlar ve tek bir türsel hakikate sahip değildirler.

İslâmî rivayetlere göre, insanlar işlerin sonu olarak bilinen ahiret âleminde ahlakı, melekeleri ve düşünceleri temelinde haşrolunurlar/diriltilip toplanırlar. İnsanın yerleşik ve sabit melekeleri arazî farklılık değildir. Buna göre insan bireylerinden her biri işin hakikatinde ve iç yüzünde, yerleşik düşünce ve melekelerinde görüp gözlemlediği aynı şeydir. İnsanlık latifesi/inceliği öyle bir şeydir ki çeşitli türleri kendi içinde yetiştirebilir ve sonunda onlardan birinin suretiyle belirlenim kazanır. Bu türler arasındaki farklılık ve ayrım, şeytan ile melek arasındaki ayrım ölçüsünde olabilir. Şeytan ve melek arasında varlık sahnesine insan çıkar ve insan varlık sahnesine daha adım atmadığı sırada şey-

9 Nisâ Sûresi, 28.

10 Kehf Sûresi, 110.

tan da kendini meleklerin saflarından ayırmamıştır.

Her hâlükârda insanın varlık zemini iyilik ve kötülüğün çatışma alanı ve aklın askerleri ile cehaletin askerleri arasındaki savaş meydanıdır. Bu sahnede sonunda galip gelen, insanın derunî ve nihaî yapısını oluşturur; pek çok ayet ve rivayet bu duruma delalet eder. Burada Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin insanın türsel sureti hakkında söyledikleri ile bu suretin başlangıç ve sonu arasında meydana gelebilecek şeylerin bir tür tenasüh olacağı söylenebilir. Bu soruya cevap olarak Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin kendisinin bu probleme dikkat atfettiği ve bir tür tenasühün kabulünü zorunlu gördüğü söylenmelidir. Bu ilahî filozof, tenasühün çeşitli türleri ve kısımları olduğuna, onların hepsinin de kendisinin "bâtın yönünden olan tenasüh" olarak tanımladığı tenasüh türü dışında batıl/asılsız olduğuna inanır. O şöyle söyler: "Biz bâtınî tenasüh dışındaki tenasühü çürütmek için arş delilini ortaya koyduk. Ancak bâtın yönünden olan tenasüh ve insanın içsel dönüşümleri olarak isimlendirilen şey asılsız değildir, ayet ve rivayetlerden pek çok naklî delil onun dışsal gerçekliğine delalet eder."[11]

Burada şimdiye kadar söylenilenler ışığında Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin ontoloji konusundaki görüş ufkunun/açısının çok geniş olduğu anlaşılmaktadır. O ontolojik bakışla, bazı Kur'ân ayetlerini varlıkla ilişkili olarak yorumlar ve bu konuda önemli ve ince noktalara işaret eder. Elbette acaba bu büyük filozof Kur'ân ayetleri ve rivayetler üzerinde dikkatle düşünerek mi ontolojik meselelere ulaşmıştır, yoksa kendi ontolojik yaklaşımı ve tavrı temelinde mi ayetleri tefsir etmiştir, bu mesele tartışılabilir.

Bu konuda ne söylenirse söylensin, onun Kur'ân'daki "emanet" kelimesini varlık anlamında yorumladığında ve insanın Kur'ân'da "zayıf" olarak nitelendirilmesini insanın türsel sureti olarak gördüğünde şüphe yoktur. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî insandaki türsel suretin "zayıf" olduğundan bahsederken kastettiği insanın sonlu bir varlık olmadığı ve kendi türünün kalıbıyla sınırlı olmadığıdır. Kendi türüyle sınırlı olmamak ve cins ve faslı ya da mantıktaki tam ve eksik tanımı olmamak varlığın özelliklerinden biridir. Buna göre insandaki türsel suretin zayıflığı, bu hayret verici varlıkta türsel sınırların kırıldığı ve mantıksal sınırların yıkıldığıdır. İnsanın mahiyetli bir varlık olduğu ve mantıksal tanımında da meşhur "düşünen hayvan" adının kullanıldığı doğrudur. Ancak bütün bunlarla birlikte, ondaki mahiyet hükümleri yenilmiştir ve sanki kendini varlık biçiminde göstermektedir.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'den önce Şeyh Şihâbüddîn Sühreverdî gibi kimseler nâtık nefsi ve onun yukarısındaki [soyut akıllar/dikey sıradüzenli ışıklar ve

11 Mollâ Sadrâ, *Mecmû'e-i Resâil-i Felsefî Sadrilmüteellihîn Şîrâzî, Ecvibetü'l-Mesâili'l-Kâşâniyye* Risalesi, s. 145.

Zorunlu varlık/Işıkların Işığı] gibi varlıkları saf varlık olarak görmüştür. Nâtık nefs konusunda salt varlıktan bahseden kimseler insanın belirli tam tanımının ve makamının olmadığını vurgularlar. Şöylesi Kur'ân ayetlerinde bu hakikate işaret edilmiş olabilir: "Gerçek şu ki insanın üzerinden hiç adının-sanının olmadığı bir dönem geçmiştir."[12] Bu ayetin içeriğinden, insanın belli bir zaman aralığında var olmuş ve düşünülebilir bir şey olmadığı anlaşılmaktadır. Şüphesiz ki âlemdeki bütün varlıklar yokluktan sonradır ve fiililik ve varlığa sahip değillerdi. Ancak bu ayet-i kerimede insanın fiililik kazanmadığı ve var olmadığı vurgulanmıştır ve onun başka varlıklardan farklı olduğuna dikkat çekilmiştir. Acaba bu farklılık ve vurgu insanın başlangıçta yok ve belirsiz olduğuna mı işarettir? Yok ve belirsiz olan bir şey için ise mantıksal tanım düşünmek imkânsız değil midir?

Pek çok varoluşçu çağdaş filozof, insan tanımlanabilir değilse, bu durumun bu varlığın başlangıçta hiç/yok olması sebebiyle olduğuna inanırlar. İnsan ancak daha sonra var olacak bir şeydir ve o zamanda, kendisinden yapacağı şey olacaktır. Varoluşçu filozoflara göre, insanın varlığı mahiyetinden öncedir. Bu filozoflar insandan başlarlar, ama bilginin faili konumundaki insandan değil, varlık konumundaki insandan başlarlar.

Çağdaş varoluşçu felsefelerde, "varlık" kelimesi insanda temessül eden bir tür varlıkla sınırlıdır ve elbette insan neliği varlığında gizlenmiş bir varlıktır. Bu yüzden insanî varoluş, varlığın çağrısına cevap verdiğinde kemale ulaşır; varlığın çağrısına cevap verişte de aşkınlık gerçekleşir. Bazı varoluşçu filozoflar insanın sadece mistik tecrübelerinde ve vecdlerinde aşkınlığa ulaşmadığına, bilakis insanın kendi varlığında aşkın olduğuna inanırlar. Bu hayret verici varlık her an aşkınlığı arar ve o anda var olandan, adımını daha ileri atar. İnsan kendisi hakkında düşünen ve kendisinden ayrılabilen tek hayvandır. Bilinmelidir ki insanın ötelere gitme ve aşkınlık araması, deneysel gözlemlere göre dışarıdan incelenip araştırılan salt biyolojik bir gelişim ve dönüşüm değildir; bilakis insan bilinçli şekilde ulaştığı tasavvur ve idraklere göre, kendi onotolojik mertebesinden daha ötelere gider ve aşkınlığı arar.

Çağdaş varoluşçu felsefelerde, insan sadece âlemin bir parçası değildir; bilakis o, evrenle bir tür gerilimli ve kavgalı bir ilişki içindedir ve bu kavgalı ilişkide hayatın trajedisi ortaya çıkar. İnsan kendi faaliyetlerini icra etmek için âlemin varlığına muhtaçtır. İnsanın içinde bulunduğu âlemi bir kenara koyduğumuzda, insanî varlıktan nasıl bahsedilebilir? İnsanın varlığının olması, âlemde içerilmesidir. Elbette insan evrende eylemde bulunduğu ölçüde, evren de insanda mütekabil eylemde bulunur.

---

12 Dehr Sûresi, 1.

Çağdaş varoluşçu filozoflar nazarında, insan ile evren arasındaki karşılıklı ilişki arazî olan ve zatın dışında bir ilişki değildir. Yani evren insana eklenti değildir, benzer şekilde insan da tasadüfen veya dışsal ihtiyaçla evrende bulunmaz; bilakis insanın zatî olarak varlığa sahip olması, evrende içerilmesidir. Evrende olmak, evrene önem vermek ve insanın yüz yüze geldiği şeylerle karşılıklı ve aralıksız eylemler içinde olmaktır. Bir başka deyişle, varlığa sahip olmak gerçek evrende bir yere ve ana sahip olmaktadır.

Modern dönem varoluşçu felsefesi, Kierkegaard'ın Hegel'in felsefesindeki mahiyetin asıllığı olarak tasavvur ettiği şey karşısında varlığın somut olduğunu savunmasıyla başlamıştır. Elbette bilinmelidir ki bütün bir felsefe tarihinde bazen mahiyet, bazen de varlık düşünceye hâkim olmuş ve galip gelmiştir. Platoncu gelenekte mahiyete önem verilmiş ve varlık olarak isimlendirilen şey değişim alanı içinde yer almıştır. Bu gelenek içinde, akıl küllî ve değişmez mahiyetleri araştırmış ve aklî ideaları ya da tür efendilerini temel ve esas görmüştür. Modern varoluşçu filozoflar varlık kelimesini, bu kelimenin eski felsefe geleneklerde sahip olduğundan çok daha sınırlı bir anlamda ele alıp incelemişlerdir. Elbette bu filozoflar da pek çok bağlamda farklı düşünmüş ve varlık kelimesinin yorumunda çok farklı şeyler söylemişlerdir.[13]

Biz şimdi modern varoluşçu felsefeden bahsetmeyeceğiz. Bu felsefe ekolünü Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin felsefî düşünceleriyle karşılaştırmak bu bölümün kapsamının dışındadır. Bununla beraber şunu belirtelim ki modern varoluşçu filozoflar tarafından ele alınıp tartışılan bazı meseleler uzun yıllar önce Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin eserlerinde gündeme getirilmiştir. Modern varoluşçu felsefelerin Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin hikmet-i müte'âliyesi/aşkın felsefesi ile hemcins olmadığında şüphe yoktur, zira bu ilahî filozofun düşünceleri kadim felsefe geleneği ve muteber İslâm kaynaklarında kök bulur ve çeşitli geçmiş düşünce cereyanlarından beslenir. Oysa modern varoluşçu felsefeler kadim felsefe geleneği karşısında durur ve geçmiş düşünce akımlarıyla bağlantıyı kesmeye çalışır. Bütün bunlarla beraber, Sadrulmüteellihîn'in eserlerinde modern varoluşçu filozoflarının bazı iddilarıyla uyumlu görülebilecek meseleler ortaya atılmıştır. Böylesi meselelerden biri bu müteellih filozofun insandaki varlığın aşkınlığını benimsemesi ve bu hayret verici varlığın hiçbir sınırda durmamasıdır. Bu büyük filozofun nazarında, insanın durduğu sınırı ve belirlenmiş mahiyeti yoktur; işin sonunda yolculuk evrelerinde düşünce ve eylemi ile gerçekleştirdiği şey olacaktır. Bir başka deyişle, insan bu âlemde var olan bütün güçler için surettir ve mânâ ve ahiret âleminin suretlerinden her biri için madde sayılır. Doğrudur, tabiat âleminin bütün varlıklarının cevhersel hareketle hareket ettikleri doğrudur, ancak bu bağlamda insan değişimi kabul etmeye başka bütün

13 John Macquarrie, *Felsefe-i Vucûdî*, Farsçaya çev. Muhammed Sa'îd Hinâyî Kâşânî, Hermes, 1377

varlıklardan daha hazırdır ve gelişimi daha hızlı kabul eder.

İnsanın gelişim ve değişimi tabiat, nefs ve akıldan ibaret üç aşamada gerçekleşir, çünkü ilk fıtrata göre âlemin sonunda duyusallar ve âlemin başında mânâlar ve ruhanîler bulunur. Bütün insan bireyleri işin başında tek bir türdür, ancak işin sonunda zat ve hakikat bakımından birbirlerinden farklıdır ve onlardan her birinin fiilîlik suretini ahlakı, melekeleri ve düşünce tarzı belirler. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...فبحسب ما يغْلب على نفس الإنْسان من الأخْلاق والملكات

يقوم يوم القيامة بسورةٍ مناسبةٍ لها فيصير أنواعاً كثيرةً..."[14]

[İnsan nefsine galip gelen ahlak ve melekelere göre insan onlara uygun surette dirilir, böylece pek çok tür olur. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin düşüncesi temelinde insan "kendinde" kalmaz ve kendi düşüncesi ve ameli/eylemi ile kendini yapar.[15] Bir kimse modern varoluşçu filozofların bu konuda söylediklerinin Sadrulmüteellihîn'in sözleriyle uyumlu olduğunu söyleyecek olsa boş konuşmuş olmaz. Pek çok varoluşçu filozof eylem ve ameli vurgular ve varlığın, sadece eylem ve amelde gerçeklik ve kemal kazanacağına inanır. Varoluşçu filozofa göre, eylem kelimenin derin anlamıyla insanın bütün varlığını içerir, zira hem düşünceyi, hem de duygu ve arzuyu kapsar. Eğer içsel düşünce ve karar olmasaydı, eylem adını almayı hak eden şey var olmazdı. Bu yüzden varoluşçu bir filozofun eylemi asla salt dışsal olan eylemle bir [ve ondan ibaret] sayılmamalıdır.

Bir varoluşçu filozof nazarında insan daima gerçekleştirdiği işlevlerden ve oynadığı rollerden fazlasıdır. İnsan, kendini bütün faaliyetlerde ifade eden, daha doğrusu kendini faaliyetlerde yapan/yaratan bir şahsın birliğidir. Onun eylemleri gözlemlenebilir deneysel fiillerinden çok daha fazla değere sahiptir. Zira insan eylemlerinde, kişi oluşunun bir tasvirini sunmasına ek olarak, kendini gerçekleştirir. Modern çağın meşhur varoluşçu filozoflarından olan Gabriel Marcel şöyle der:

"İnsan esasen var ise ve kendi kendinden çıkıp zatına aşkın olmaya çalışan bir kişi ise, bu durumda eylem bu benliğe aşkın olma sırrına göre anlaşılmalıdır. İnsan sadece bir dizi kuru ve ruhsuz eylemler temelinde değerlendirilecek bir varlık değildir; bilakis onu, yolcu insan olarak nitelendirmeliyiz. Kelimenin

14 Sadrulmüteellihîn Şîrâzî, *el-'Arşiyye Risalesi*, taş baskı, s. 139.

15 Sadrulmüteellihîn Şîrâzî, *Esrârü'l-Âyât*, 1360, s. 143.

doğru anlamıyla eylem denilen şeyde insanın bütün varlığı eylemde bulunur, bu yüzden eylem kavramı kendinde insanın bütün varlık sırrını içerir. İşte bu sebepledir ki bazı varoluşçu filozoflar bir sanat eserini sadece sanatçının duygularının ifadesi olarak görmezler, zira bir eylem sayılan sanat eserinde, gerçeklik ışığında ortaya çıkan varlığın kendisi bulunur. Sanatçı ve eserinin ikisi de bir ölçüde birinci sayılır. Sanatçı eserin kaynağıdır; eser de sanatçının kaynağıdır; bu ikisinden hiçbiri diğeri olmadan var olmaz."[16]

Bu varoluşçu filozofun insanın kendinden aşkınlaşması ve yolcu olması hakkındaki sözleri Sadrulmüteellihîn'in hikmet-i müte'âliyesini/aşkın felsefesini anımsatacak ve okuyucuyu bu ilahî filozofun *Esfâr-ı Erba'a*'sını düşündürtecek şekilde dile getirilmiştir. Mollâ Sadrâ'nın hikmet-i müte'âliyesi/aşkın felsefesi temelinde, insan kendisinin ötesine geçer ve kendinde aşkınlaşır; nitekim *Esfâr-ı Erba'a*'sında bu büyük filozof da insanın halktan/yaratılmışlardan Hakk'a doğru ve aksi yönde olan yolculuğundan bahseder. Eğer modern bir varoluşçu filozofun sözleri ile Mollâ Sadrâ'nın hikmet-i müte'âliyesi/aşkın felsefesi arasında bazen bir tür münasebet ve ahenk olduğu görülürse, bunun tek sebebi bu büyük İslâm filozofunun felsefesinde "varlığın" asıl, mahiyetin ise itibarî sayılmasıdır. Modern varoluşçu filozoflarına göre de varlık, asıldır ve mahiyetten öncedir ve insan varlıkta aşkınlaşmakla kendi mahiyetini işin sonunda ortaya çıkarır. Elbette varlık kelimesinin modern filozoflar nazarında kelimenin kadim felsefe geleneğinde delalet ettiği anlamdan çok daha sınırlı bir anlamda kullanıldığı göz önünde bulundurulmalıdır.

Varlığın mahiyete nispetle asıl ve öncelikli olduğundan bahsedilirken varlığın mahiyetten ayrılığı müsellem ve açık bir şey olarak farz olunur. İşin gerçeği şu ki varlık-mahiyet ayrımı inkâr edilemez bir şeydir. Şu durum hiç kimse için gizli-kapalı değildir: İnsan üçgenin anlam ve mahiyetini geometrideki bir mesele olarak tasavvur eder, ama üçgenin anlam ve mahiyetini tasavvur ederken hiç şüphe duymayan aynı kişi üçgenin dış dünyadaki varlığından şüphe duyabilir. Buna göre üçgenin zihindeki anlam ve mahiyeti asla şüphe ve inkâr konusu yapılamaz, ama dışarıdaki varlığından şüphe edilebilir ve varlığı inkâr edilebilir. Şüphe ve inkâr edilebilir şeyin şüphe ve inkâr edilemez olan şeyden farklı olduğunda ise şüphe yoktur.

Bu anlatılanlar ışığında varlığın mahiyetten ayrı olduğu açıklık kazanmıştır ve hiç kimse bunu inkâr edemez. Bütün bunlarla beraber şu nokta gözden kaçırılmamalıdır: Varlık ve mahiyet birbirinden ayrı olmakla beraber, aralarındaki ilişki ve bağlantı çok karmaşıktır. Burada göz önünde bulundurulabilecek olan husus, modern varoluşçu filozofların varlık-mahiyet ilişkisinin karmaşıklığı-

16 Gabriel Marcel, *Felsefe-i Vucûdî*, ss. 178-281.

nın farkında oluşları ve bu konuda ayrıntılı biçimde konuşmuş olmalarıdır.

Modern varoluşçu filozofların bu konuda söylediklerini bir kenara koyacak olursak, Sadrulmüteellihîn varlık-mahiyet ilişkisi hakkında çok önemli bir noktaya işaret etmiştir. Bu büyük filozof varlık-mahiyet ilişkisinin rastlantısal ve tesadüfî bir şey olmadığını, zira varlığın mahiyetten ayrılığı sadece düşünce dünyasında ve zihinsel tahlile göre mümkün olur. Dış dünyada ve somut âlemde varlık mahiyetinden ayrılmaz ve aralarındaki her türlü ayrım imkânsızdır.

Şüphesiz ki varlık-mahiyet ayrımı dış dünyada mümkün olmadığında ister istemez aralarında bir tür aklî karşılıklı gerektirme/ayrılmazlık ilişkisi (*mülâzemet*) olduğu kabul edilmelidir. İki şey arasında bir aklî karşılıklı gerektirme/ayrılmazlık ilişkisi olduğunda ise ister istemez ikisinden biri diğeri ile varlık kazanacaktır ve[ya] ikisi, ikisi arasında bir karşılıklı gerektirme olacak şekilde, bir üçüncü şey aracılığıyla varlık alanına gelecektir. İkinci seçenek doğru değildir ve kabul edilemez, zira mahiyet varlık ilişirken yapılmış/yaratılmış (*mec'ûl*) değildir, kendi başına da var olduğu düşünülemez, nitekim bunu ispatlayacak pek çok delil getirilmiştir. Bu yüzden birinci seçeneği kabul etmekten başka yol yoktur. Birinci seçenekte ise iki yön tasavvur edilebilir.

1) Mahiyet varlığın gereğidir; varlık ise, mahiyet aracılığıyla gerçekleşir.
2) İkinci yön, birinci yönün aksidir, yani mahiyet varlığa tâbidir.

Birinci yön asla kabul edilemez, zira mahiyet varlığın gereği olursa mecburen varlıktan önce var olması gerekir. Oysa mahiyetin varlıktan önce var olması imkânsız bir şeydir. Buna göre kabul edilebilecek tek yön varlığın önce olduğu, mahiyetin ise varlığa tâbi olarak gerçeklik kazandığıdır. Şu da bilinmelidir ki mahiyetin varlığa tâbi olması, bir mevcudun/varlığın başka bir mevcuda/varlığa tâbi olması gibi değildir; bilakis bu tâbi oluş, gölgenin sahibine ve misalin, misali olduğu şeye tâbi olması cinsindendir. Gölge sahibinin gölgeyle olan ilişkisi, etkileyenin etkilenen ile olan ilişkisi cinsinden değildir; bilakis bu ilişki asıl ve fer' arasındaki ve tâbi/uyan ile metbû/uyulan arasındaki ilişki türündendir.

Burada anlatılanlar ışığında, varlığın kendi zatında var olduğunu, mahiyetin ise arazla ve varlığa tâbi olmakla gerçeklik kazandığı söylenebilir. Elbette bu varsayımda, mahiyet-varlık birliği müsellem ve açık bir şey olacaktır. Sadrulmüteellihîn'in ifadelerinin ilgili kısmı şöyledir:

"إنّ بيْن الوجود والماهيّة الموْجودة به ملازمةً عقليّةً، لا صحابةً إتّفاقيةً."[17]

[Varlık ve varlıkla var olan mahiyet arasında rastlantısal bir beraberlik değil, aklî bir karşılıklı gerektirme/ayrılmazlık ilişkisi vardır. *Mütercim*]

---

17 Mollâ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, Meşhed, 1346, ss. 7-8.

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Sadrulmüteellihîn'e göre mahiyet-varlık ilişkisi rastgele ve rastlantısal bir ilişki değildir; bilakis aralarında dış dünyada ve somut gerçeklik dünyasında birbirlerinden ayrılmalarını imkânsız kılan bir tür aklî karşılıklı gerektirme/ayrılmazlık ilişkisi vardır. Belirtmiş olalım ki Sadrulmüteellihîn'in varlık ve mahiyet arasındaki aklî gereklilik ilişkisi hakkındaki sözü hiçbir şekilde modern varoluşçu filozofların bu konudaki tavırlarıyla uyumlu değildir ve bu konuda bu İslâm filozofunun yöntemi onların yönteminden tamamen farklıdır.

Sadrulmüteellihîn varlık meseleleri ile ilgili tahlil ve incelemesinde akıl ve istidlala taraftarlık gösterir ve mantık kurallarına sıkı sıkıya bağlı kalır. Oysa modern varoluşçu filozoflar düşünce tarzı bakımından geçmiş felsefe geleneğinin düşünce tarzından ayrılırlar. Modern varoluşçu filozofların büyüklerinden sayılan Kierkegaard, gerçekliğin düşünceyi dağıttığına inanır. Ona göre düşünce insanı gerçeklikten ayırır, bu yüzden de düşünce yoluyla keşfedilen âlem, gerçek âlem değildir. Bu filozofun ve başka bazı modern varoluşçu filozofların -örneğin Unamuno'nun eserlerinde insanları düşünceyi terk etmeye ve duygu ve iradeye yönelmeye davet eden abartılı cümleler vardır. Düşünce hakkındaki böylesi tutum ve yaklaşımlar mantığı sorgulamakta ve bir tür akıldan kaçış ortaya atmaktadır.

Modern varoluşçu filozofların eserlerine baktığımızda bu kişilerin tanımlama ve anlamanın mahiyeti hakkında çok az konuşurlar ve "soyutlamacı düşünce" olarak isimlendirdikleri şeye isyan ederler. Varoluşçu filozoflar tanımlamayı dahi duygusal görürler ve duyum, istek ve eylemde bulunmaya daha çok ilgi gösterirler. Bu kişiler aklî anlayışı en temel anlayış türü sayarlar, diğer yandan bilimsel ve teorik anlayışın bu anlayış türünden türediğine inanırlar.[18]

Bütün bu bağlamlarda Sadrulmüteellihîn karşıt bir tavır benimsemiştir ve onun düşünceleri hiçbir şekilde modern varoluşçu filozofların ortaya koydukları ile uyumlu değildir. O varlık ile mahiyet arasında bir tür gereklilik ve ayrılmazlık ilişkisi olduğunu söylerken akla dayanır, mantık ve istidlale bağlı kalır. Bu büyük filozof modern varoluşçu filozofların hilafına nazarî/teorik aklı, amelî/pratik akla öncelikli sayar, düşünce ve bilgiye eylemden fazla dayanır. Ona göre bütün mutlulukların başı ve bütün iyiliklerin en yükseği gerçek hikmeti elde etmektir; gerçek hikmet ise insanın mebde/yaratılış ve meâdı/dirilişi ile ilgili hakikatlere dair bilgisidir.

Sadrulmüteellihîn gerçek imanın, insanın mebde/yaratılış ve meâdı/dirilişi ile ilgili hakikatlere dair bilgisi olduğuna ve bu tür bilginin hasıl olmasıyla insanın değerinin ve Allah'a yakınlığının da gerçekleşeceğine inanır. Bu müteellih

18 *Felsefe-i Vücûdî*, ss. 125-126, 127-130.

filozof burada pek az İslâm filozofunun dikkat ettiği bir noktaya işaret eder ve der ki: Gerçek mutluluğa ulaşmanın ölçütü, insanın mebde/yaratılış ve meâdı/dirilişi ile ilgili hakikatlere dair bilgisinden başkası değildir. Buna göre bir insan bu tür bilgiyi elde ederse, gerçek mutluluğa ulaşmış olur, isterse bütün ömrü boyunca hiç kötü veya iyi amel işlememiş olsun. Sadrulmüteellihîn'in bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...فلو فرض حصول هذه المعارف على وجها في قلب أحد من الآدميين
من دون عمل حسناً كان أو قبيحاً لكان مؤمناً حقّاً فائزاً بالسعادة
الحقيقة من غير قصور وخلل في إيمانه."[19]

[Bu bilgilerin bir insanın kalbinde hasıl olduğu varsayılırsa, isterse o kişi iyilik veya kötülük yapmamış olsun, gerçek mümin olur ve imanında eksiklik ve bozukluk olmaksızın gerçek mutluluğa ulaşır.]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Sadrulmüteellihîn bilgiye dayanmakta ve onu eyleme nispetle asıl ve öncelikli görmektedir. Bu ilahî filozofa göre insanın amel ve eylemi bir ağaca benzer; bilgi de o ağacın meyvesidir. Bir başka deyişle amel öncül, bilgi ise sonuçtur.

Şiraz'ın büyük filozofu eserlerinin bir başka yerinde buradaki sözünü destekleyen bir noktaya işaret eder. O der ki bir insan yakin ve bilgiden dikkate değer derecelere ulaşırsa, nafileleri ve müstehapları azaltması onun kulluğuna zarar vermez; bilakis hakikatlerin bilgisine sahip olan kimse için çokça düşünmek diğer şeylerden daha üstün ve önceliklidir. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

"...بل الأوْلى الإكْثار في التأمّلات القدسيّة لمن له قلب
عارف بالحقائق عن البحث والمشاقّ"[20]

[Bilakis araştırma ve zorluklar yoluyla hakikatleri bilen bir kalbi olan kimse için kutsal düşünmeleri artırması daha iyidir. *Mütercim*]

Bu alıntıda da bilgi ve düşünceye vurguda bulunulmuş ve nazar amelden üsütn görülmüştür.

Belirtilmelidir ki Sadrulmüteellihîn'in bilginin önemi ve teorik aklın pratik akla önceliği hakkındaki sözleri bu bilge filozofun asla insanın vazife ve amellerine önem vermediği ve ameli terk etmeyi tavsiye ettiği anlamına gelmez. Doğrudur, o gerçek mutluluğu sadece bilgi makamına ulaşmak olarak bilir,

---

19 Sadrulmüteellihîn, *Esrârü'l-Âyât*, Tahran, 1360, s. 4.

20 Sadrulmüteellihîn Şîrâzî, *Mecmû'e-i Resâil-i Felsefî Sadrilmüteellihîn Şîrâzî, Risâletü'l-Hulsa*, İntişârât-ı Hikmet, 1375, s. 266

ama amel olmadan ve görevleri yerine getirmeksizin bilgi makamına ulaşmanın saf bir varsayım veya tasavvur olduğunu da açıklığa kavuşturmuştur. O düşünce ve araştırmaya dayandığı ölçüde cahillikten ve düşüncesizlikten uzaklaşmayı da tavsiye eder.

Bu müteellih filozofa göre, cahillik ve düşünceden yüz çevirmek insan nefsinin bütün hastalıklarının temeli, hüsran/kaybetme ve pişmanlık kötü ağacının köküdür. O ahiret bilgisine çok önem verir, ahireti de bilgi âlemi ve idrak hayatı olarak tanımlar.

Şimdiye kadar söylenenler ışığında şu husus aydınlığa kavuşmuştur: Sadrulmüteellihîn varlığın mahiyete nispetle asıl ve öncelikli olduğuna dayanan kendi özel yaklaşımını benimserken pek çok modern varoluşçu filozofa yaklaşır ve onlarla uyuşur, ama diğer taraftan pek çok yönden ve pek çok mesele ile ilgili olarak bu grupla uyumsuzdur ve onlara karşıttır, teorileri ve düşüncelerinden uzaktır.

Bilinmelidir ki varlığın mahiyete nispetle asıllığı ve önceliği konusunda da Sadrulmüteellihîn'in yöntemi modern varoluşçu filozofların yönteminden farklıdır ve onun itkisi onların itkisinden farklıdır. Varlığın asıllığı meselesi, Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'den önce İslâm dünyasında gerçek bir konumda değildi. Bu yüzden ondan önceki pek çok filozofun bu konudaki yaklaşımını belirlemek çok zordur. Elbette bu konu Mollâ Sadrâ'nın hikmet-i müte'âliyesinde/aşkın felsefesinde ortaya atıldıktan ve kendi gerçek konumunu kazandıktan sonra başka filozoflar da bu konuya yaklaşımlarını belirlemişlerdir. Hakikat şu ki varlığın asıllığı temelinde düşünmek, mahiyetin asıllığı temelinde düşünüldüğünde elde edilen sonuçlardan çok farklı sonuçlara ulaşılır. Bu yüzden bu konuda hoşgörü ve kolaycılık göstermek uygun olmaz ve bu konuda ciddî ve temelli düşünce göz ardı edilemez.

Bu yüzden Sadrulmüteellihîn'den sonra felsefe alanında eser kaleme alan kimseler bu konudaki bakışlarını aydınlığa kavuşturmuşlar ve varlığın ya da mahiyetin asıllığı düşüncesinde karar kılmışlardır. Doğrudur, Sadrulmüteellihîn'in varlığın asıllı konusundaki düşünceleri istidlalinin gücü sebebiyle çok yaygınlaşmış ve hâkim bir akım olarak ortaya çıkmıştır; ancak bu meyanda bu büyük filozofun istidlallerinin etkisi altında kalmayan ve katı bir şekilde mahiyetin asıllığını savunan kimseler de vardır. 'Abdurrezzâk Lâhîcî, Kâdî Sa'îd Kummî, Şeyh Receb'alî Tebrîzî ve onların bazı öğrencileri ve tâbileri bu grup içinde yer alır.

Varlığın asıllığı meselesinin yeri ve hangi teknik ve mantıksal bakımdan hangi meseleden sonra ele alınacağı daima tartışma konusudur. Bazılarına göre bu mesele başka birkaç mesele temelinde ele alınmalıdır. Bu meseleler sırasıyla şunlardır:

1) Zihin dışındaki dünyada somut gerçekliğe inanmak.

2) Varlığın manevî müşterekliği/anlam ortaklığı görüşünü, yani varlığın bütün var olan şeyler hakkında tek bir anlamda kullanıldığı görüşünü benimsemek.

3) Varlığın mahiyete eklenti olduğu, yani mümkünlük âlemindeki var olan şeylerden her biriyle ilgili olarak varlıktan anlaşılan şeyin mahiyetten anlaşılan şeyden farklı olduğu görüşünü benimsemek.

Burada varlığın asıllığından veya mahiyetin asıllığından önce ele alınan ilkeleri ele almayacağız, ama şunu dile getirmeliyiz ki varlığın mahiyete eklenti oluşu, varlığın veya mahiyetin asıllığı konusunda esaslı bir konuma sahip konulardandır. Gerçekte varlığın veya mahiyetin asıllığı meselesinin ortaya atıldığı zamandan itibaren varlığın mahiyete eklenti oluşu meselesi ele alınmalıdır. Ne var ki bilinmeyen sebeplerle hicri on birinci yüzyıla (miladi on yedinci) gelinceye kadar bu mesele açık bir şekilde ele alınmamıştır. Bundan da Mîrdâmâd ve Sadreddîn Şîrâzî'nin hicri on birinci yüzyılda bu konuda ortaya koyduğu düşüncelerin çok önemli olduğu ve gerçekte tarihî bir eksikliği ortadan kaldırdığı anlaşılmaktadır.

Bilinmelidir ki İslâm felsefesi tarihindeki bazı felsefî meseleler kelamcıların filozoflar karşısında aldıkları tavırların bir sonucudur. Nitekim varlık ve mahiyetin farklılığı düşüncesi, Ebû'l-Hasen Eş'arî ve Ebû'l-Hüseyin Basrî gibi kelamcıların varlık ve mahiyetin hem zihinde hem de dış dünyada bir ve özdeş olduğu görüşünü ortaya atmaları karşısında şekil almıştır.[21] Elbette sûfîlerin bu konudaki rolü de görmezden gelinemez, nitekim vahdet-i vücûd/varlığın birliği konusu İbn 'Arabî'nin ve tâbilerinin eserlerinde ele alınmıştır. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin (Celâleddîn-i Mevlevî Belhî) eserlerinde de varlığın birliği ve mahiyetlerden farklılığından söz edilmiştir.[22]

Ebû Nâsr Fârâbî (ö. 339/950), *el-Mesâilü'l-Felsefiyye ve'l-Ecvibetü 'Anhâ* (Felsefî Meseleler ve Cevapları) adlı eserinde varlık-mahiyet farklılığından ve ayrımından bahseden ve onu felsefî meselelere dâhil eden ilk filozoftur.

Daha önce işaret edildiği üzere, varlığın mahiyete eklenti olduğu meselesinin ortaya atılması varlık ve mahiyetin dış dünyada bir olduğunun varsayılması ile beraber, şu soruyu gündeme getirmiştir: Acaba dış dünyada gerçekliğe sahip olan şeyler varlık mıdır, yoksa mahiyetler midir? Bu soruya cevap verilirken varlığın asıllığı veya mahiyetin asıllığı meselesi gündeme getirilir. Buna göre varlığın mahiyete eklenti olduğu meselesinin gündeme getirilmesi, varlığın asıllığı veya mahiyetin asıllığı meselesinin gündeme getirilmesine sebep ol-

---

21 *Şerh-i Mevâkıf-ı Îcî*, s. 485.

22 Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, Birinci Defter, beyit no: 686, 689, 2467, 2474; İkinci Defter, beyit no: 186-187; Dördüncü Defter, beyit no: 416-417.

muştur ve insanların bu konuda düşünmesi için uygun zemin oluşturmuştur. Bütün bunlarla beraber, pek de iyi bilinmeyen kimi sebeplerle hicri on birinci yüzyıla gelinceye kadar bu mesele açıkça gündeme getirilmedi ve sadece Şeyh-i İşrâk Sühreverdî gibi kimseler varlık kavramının itibarî olduğuna dair istidlalde bulundular.

Isfahan felsefe okulunda Mîrmuhammed Bâkır Dâmâd (Mîrdâmâd) mahiyetin asıllığını ispatlamak için delil ortaya koydu. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî de gençliğini kapsayan bir zaman diliminde mahiyetin asıl olduğunu ispatlamaya çalıştı. Bu müteellih filozof bir keşf (*inkişâf*) yaşadığını ve bu keşf neticesinde geçmişteki hatasını anladığına inanmaktadır. O der ki: "İlahî rehberliğin ışığında somut gerçeklik dünyasında ve dış dünyada asıl olan varlık olduğunu, keşf ve yakîn ehlinin terminolojisinde "a'yân-ı sâbite/sübut halindeki özler" olarak isimlendirilen mahiyetlerin varlık kokusunu koklamadıklarını kavradım."[23] Sadrulmüteellihîn, varlığın asıllığı nazariyesine rehberlik edilip ulaştırıldıktan sonra aynı bakış açısıyla filozofların eserlerini inceler ve Meşşâî filozofların varlığın asıl, mahiyetin itibarî olduğu görüşünü benimsediklerini düşünür.

Bu müteellih filozof nazarında varlığın asıllığı nazariyesi temel bir ilke olarak ortaya atılır ve diğer felsefî düşünceler bu ilke ışığında şekillenir. Doğrudur, Sadrulmüteellihîn ilahî parıltının bir ışığı olan bir keşf neticesinde "varlığın asıllığı" ilkesine ulaşmıştır, ama bu ilkeyi ispatlamak için delil getiririş ve çeşitli şekillerde istidlalde bulunur. Sadrulmüteellihîn'in hikmet-i müte'âliyesinde/aşkın felsefesinde ortaya konulduğu şekliyle varlığın asıllığı nazariyesinin kesinlikle bir öncesi ve tarihi yoktur ve kendisinden önceki filozofların eserlerinde görülmez. O bu ilkeyi tesis ederek, İslâm felsefesinde bir tür değişim meydana getirmiştir ve felsefî düşünce akımlarına yeni bir renk ve çehre kazandırmıştır. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî bu ilkeye dayanarak pek çok neticeye ulaşmış ve kendi felsefesine "hikmet-i müte'âliye/aşkın felsefe" adını vermiştir.

---

23 Sadrulmüteellihîn, *el-Esfârü'l-Erbaʿâ*, c. 1, s. 46-49.

4

VARLIK VE HUZÛR/ HAZIR BULUNMA

Önceki bölümde Sadrulmüteellihîn'in varlığın asıllığı nazariyesini çokça vurguladığını ve onu kendi felsefesinin en temel ilkelerinden biri yaptığını gördük. Varlık kavramının kavram olmak bakımından gerçekliğin asıl ve esası olmadığında ve bütün işlerin temeli ve kaynağı olarak görülemeyeceğinde şüphe yoktur. Çünkü varlık kavramı, kendi çeşitli ve farklı bireylerine arazî şekilde yüklenen soyutlanmış ve itibarî/zihinsel bir kavramdır. Nitekim örneğin "şey" kavramı da belli şeylerden her birine arazî olarak yüklenen bir genel arazdır. Bir başka deyişle nasıl ki yokluk kavramı yokluk değilse, varlık kavramı da varlık değildir; bilakis böylesi kavramlar zihin dünyasında vardır. Bu ifade harf kavramı, cüz'î/tikel kavramı ve imkânsız kavramı hakkında da geçerlidir, zira harf kavramı harf değildir. Hakeza tikel kavramı tikel, imkânsız kavramı da imkânsız değildir. Tikel, birincil yükleme ile tikeldir, ama yaygın yükleme ile tikel değildir. İmkânsız da birincil yükleme ile imkânsızdır, ama yaygın yükleme ile imkânsız değildir. İmkânsız kavramı imkânsız olsaydı, asla zihin dünyasında gerçeklik kazanamazdı.

Bilinmelidir ki böylesi isimlerin, hakkında kullanıldığı şeylerle olan ilişkisi bir tümel ile bireyleri arasındaki ilişki gibi değildir. Burada zikredilen isimler gibi isimler hakkında şöyle diyebiliriz: Bir isim, ismi olduğu şeyin kendisi değildir, ama tabiî küllî/doğal tümel bireyinin hakikati ile özdeştir, tümel hakkında

doğru olan bireyi hakkında da doğru olur. Bir başka deyişle, nasıl ki "düşünen hayvan" tümel insan hakkında doğru ise, bu ismin bireylerinden her biri hakkında da doğru olur. Ne var ki imkânsızlık hükmü, örneğin yaygın hükümle, zihindeki imkânsız kavramı hakkında doğru değildir.

Dikkatli şekilde ele alınması gereken meselelerden biri, kavramların zihin dünyasında aynı olmadığı ve aralarında esaslı bir fark olduğudur. Yaşadığımız dünyada aklî surete sahip bazı şeyler biliyoruz, o aklî surete ilişkin bilgi ise hiçbir zorlanma olmaksızın o dışsal şeye ilişkin bilgiyle özdeş olmaktadır. İnsan dışsal bir şeyin mahiyetini kavradığı zaman gerçekte o dışsal şeyin bilgisini elde etmiştir; ama diğer taraftan aklî sureti olmayan ve mahiyetinden bahsedilemeyecek şeyler vardır. Varlık, yokluk, imkânsız ve harf gibi isimler bu kategoriye girer. Böylesi isimler hakkında akıl faaliyete koyulur ve onların hükümlerinin bilinmesi için bazı kavramlar üretir ve o kavramları bu şeylerin isimleri yapar.

Bir başka deyişle, akıl böylesi şeylerin aklî suretini elde etmekten ümidi kesince kendi bir tür suret üretir ve onu böylesi şeylerin aynası ve ismi sayar. Akılda aklî sureti olmayan isimler eşit ve aynı değildir. Bazı isimlerde aklî surete sahip olmamak zayıflığın, bağımlılığın, asılsızlığın ve güçsüzlüğün bir sonucudur. Ama diğer bazı isimlerde durum aksi yöndedir; aklî surete sahip olmamanın sebebi gerçekliğin yoğunluğu ve gücün çokluğudur. Yokluk, imkânsızlık ve harfî anlam birinci kısımda yer alır. Varlık kavramı ise ikinci kısımla ilgili en açık konulardan biridir. Varlığın fiilîliği ve gerçekliği öylesine kapsamlı ve güçlüdür ki, hiçbir şekilde akla sığmaz ve her türlü kalıbı kırar. İşte bu yüzden akıl, bu tam tanımsız ve eksik tanımsız hakikati ifade edebilmek için kendi yaratıcı gücüne başvurur ve varlık kavramını üretir.

Şüphesiz bu kavram varlığın hakikatini anlatmakta ve yansıtmakta görüntüleri kendinde gösteren bir ayna gibidir. Buna göre varlık kavramı sadece ayna yönüne sahiptir ve varlık düşüncesini dışavurur.

Varlık meseleleriyle meşgul olan kimselerin yeterince dikkatli olması ve varlık kavramı ile varlık kavramının kendisi hakkında kullanıldığı şeyi karıştırmaması gerekir. Bu hataya düşen ve kavramın hükümlerini kavramın hakkında kullanıldığı şeylere yükleyen kimselerin sayısı hiç de az değildir. Biz burada bu kişilerin adını zikretmeyeceğiz ve şu kadarını söylemekle yetineceğiz: Sadrulmüteellihîn Şîrâzî bu meseleye diğer filozoflardan fazla dikkat etmiştir ve varlığın yüklendiği bireyleri varlığın kavramından ayırmıştır. O, varlık kavramının hükümleri hakkında konuşur ve varlığın hakikatinin halleri konusunda da araştırma yapar.

Sadrulmüteellihîn *el-Meşâ'ir* kitabında varlık meselelerini araştırır ve bu konudaki sözlerine aşağıdaki cümlesiyle başlar:

"في تحقيق مفهوم الو جود وأحكامه وإثبات حقيقته وأحواله"[1]

[Varlık kavramının ve hükümlerinin araştırılması, hakikat ve hallerinin ortaya konulması hakkında. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, bu büyük filozof hem varlık kavramından ve hükümlerinden bahsetmekte, hem de varlığın hakikatini ve hallerini ispatlamaktadır. Bu alıntıda göze çarpan ince nokta onun varlığın kavramını "hükümleriyle" açıklaması, hakikatini ise "halleri" ile tanımlamasıdır.

Doğrudur, Sadrulmüteellihîn varlığın hakikati ve kavramını karıştırmamıştır, ama ikisini de tam ve eksik tanıma ihtiyaçsız görmüş ve açıklığına başka açık şeylerden daha fazla inanmıştır. Elbette varlığın hakikati huzûr/hazır bulunuş ve keşf/açıklık bakımından açıktır, kavramı ise kapsam ve her türlü tanıma ihtiyaçsızlık bakımından apaçıktır.

Sadrulmüteellihîn varlığın hakikat ve kavramının apaçıklığını itiraf etmekle beraber mahiyetini, tasavvur edilmesi ve künhünün idrak edilmesi bakımından en kapalı şey sayar. Bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...إنّية الوجود أجلى الأشياء حضوراً وكشفاً وماهيته أخفاها تصوراً و اكتناهاً

ومفهومه أغنى الأشياء عن التعريف ظهورراً ووضوحاً وأعمها شمولاً..."[2]

[Varlığın hakikati, huzûr ve keşf bakımından en açık şeydir; mahiyeti ise tasavvur edilmesi ve künhüne varılması yönünden en kapalı şeydir; kavramı ise açıklık bakımından tanımdan en müstağni şeydir; kapsam bakımından en genel şeydir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, varlık hem hakikat bakımından hem de kavram bakımından apaçıktır, ama mahiyet ve künhünü idrak bakımından en kapalı şeydir.

Felsefî meselelerle aşina olan kimseler, mahiyet sözcüğünün varlık konusunda kullanılırken terminolojik anlamına sahip olmadığını ve onunla kastedilenin "bir şeyin kendisiyle ne ise o olduğu şey" cümlesiyle ifade edilen anlam olduğunu iyi bilirler. Bu cümlenin anlamı, varlığın mahiyetinin varlık olduğu ve varlığın varlıktan başka mahiyetinin düşünülemeyeceğidir. Buna göre varlık ile mahiyeti arasında başkalık yoktur ve fark görülmez.

İmdi burada şu soru gündeme gelmektedir: Varlığın mahiyeti varlığın kendisinden başka bir şey değilse, Sadrulmüteellihîn niçin aralarında fark olduğunu

1 Sadrulmüteellihîn, *el-Meşâ'ir*, İntişârât-ı Mehdî, Isfahan, s. 6.

2 *Aynı yer*.

söylemekte ve varlığın hakikat ve kavramını apaçık olarak tanımlarken mahiyet ve zatını en kapalı şey saymaktadır.

Bazı kimseler bu soruya cevap vermiş ve şöyle demişlerdir: Doğrudur, varlığın mahiyeti varlığın kendisinden başkası değildir, ancak varsayım ve itibar âleminde aralarında fark olduğu kabul edilebilir. İtibar âlemindeki bu farklılık şu şekildedir: Mahiyet ve varlık, huzûrî ve doğrudan bilgiye göre en açık şeydir, zira her şeyin apaçıklığı varlık aracılığıyladır, buna karşılık varlığın apaçıklığı kendi zatı sebebiyledir, başka bir şey onun apaçıklığının aracı değildir.

Buna göre varlığın hakikati gerçeklik ve huzûr âleminde her şeyden daha apaçıktır, ama varlığın özü ve mahiyeti husûlî bilgi ve zihnî idrakler âleminde en kapalı şeydir. Bu demek oluyor ki varlığın hakikatini zihinde tasavvur etmek mümkün değildir ve hiç kimse varlığın hakikatini gerçekte nasılsa öylece idrak edemez.[3]

Bu bağlamda daha fazla açıklamada bulunmak için şu kayıt eklenmelidir: Varlığın hakikatini zihinde tasavvur etmenin imkânsız olduğu söylendiğinde, bununla kastedilen insanın varlığın hakikatinin künhüne ulaşamayacağıdır. Ancak bu söz, varlığı idrak ve tasavvur etmenin hiçbir şekilde mümkün olmadığı anlamına gelmez.

Vech/yön ve künhün birbirine karıştırılması daima yaygındır ve pek çok kimse bu hataya düşmüştür. Yön ve künhün karıştırılması mantıkta da mugalata kısımlarından/sofistik delillerden sayılır ve mantıkçılar insanları bu hataya düşmemeleri için uyarırlar. Şu hususa da dikkat edilmelidir: Husulî bilgi ve zihnî idrak konusunda yön ve künh meselesi ortaya atılırsa, huzûrî ve şühûdî [doğrudan görmeye dayanan] bilgi konusunda da şühûdun/görmenin de mutlaklığından ve mukayyetliğinden bahsedilebilir. Bu da şühûdun/görmenin mutlaklığının ve mukayyetliğinin, şâhidin/gören öznenin mutlak ve mukayyet oluşuna bağlı olması sebebiyledir. Demek istediğimiz şu ki, şâhid/gören sınırlı olursa şühûd/görme de sınırlı olur, ister görülen şey sınırsız olsun, ister sınırlı olsun. Mukayyet/sınırlandırılmış olanın, kendi sınırlandırılmışlık alanından daha geniş bir şeyi elde etmesi mümkün değildir. Hükmün genişliği ve darlığı, hakkında hüküm verilen şeyin ölçüsüyle değil, hükmeden kimsenin ölçüsüyle değerlendirilir. Bu yüzden mutlakın mukayyete olan nispeti, sınırsızın sınırlıya nispeti gibidir.[4] Bazı ayetlerde bu anlama işaret eden ifadeler vardır. Örneğin: "Allah sizi Kendisi konusunda uyarır" ve "Size az bir bilgi verilmiştir."

---

3 *A.g.e.*, taş baskı, s. 7'deki ta'lîka. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Hakîm Mîrzâ Hâşim Eşkûrî, *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib*, basılmamış.

4 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Hakîm Mîrzâ Hâşim Eşkûrî, *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib*, basılmamış.

Şimdiye kadar söylenilenler ışığında şunu iddia edebiliriz: Sadrulmüteellihîn varlık meselesini ortaya koyarken "kavram" ile "kavramın hakkında kullanıldığı şey (*mesdâk*)" arasında ayrım yapar ve bu ikisini asla karıştırmaz. Biz yukarıda bu konuda bu büyük filozofun *el-Meşâ'ir* kitabının ifadesine işaret etmiş ve onun varlık kavramının hükümlerinden bahsederken varlığın hakikatinin halleri konusunu da incelediğini görmüştük.

Sadrulmüteellihîn'in eserleriyle tanışıklığı olan kimseler, onun varlık kavramından bahsederken amacının kavramlar içinden bir kavram hakkında konuşmak olmadığını iyi bilirler. Elbette bu filozofun bazen arasöz olarak varlık kavramından bir kavram olarak bahsetmiş olması da mümkündür, ama onun varlık kavramı hakkındaki araştırmasından temel kastı bu kavramın bir ayna gibi oynadığı araçsal işlevdir ve gerçekte bu kavramı zihinde aklî sureti olmayan şeyin aynası yapmaktadır. Bu sözden de varlığın mahiyetler cinsinden olmadığı, bu yüzden de kategoriler içinde yer almadığı anlaşılmaktadır. Aklî suret olmazsa, mahiyetten bahsedilemez; mahiyetten bahsedilemediğinde ise, kategori de kelimenin terminolojik anlamıyla var olmaz. Filozoflar bu meseleye dikkat etmişler ve varlığa kategori üstü bir şey olarak bakmışlardır. Burada mahiyeti olmayan şeyin mecburen "kategori üstü" bir şey olarak görülmesi gerektiği gibi bir yanlış düşünceye kapılmamak gerekir. Zira daha önce işaret edildiği gibi, mahiyeti olmamak kesinlikle kategori üstü olmak anlamına gelmez; bilakis bazı şeyler biliyoruz ki mahiyetleri olmadığı için mecburen kategori altı şeyler arasında yer alırlar. Harfî anlam, yokluk kavramı ve imkânsızlık kavramı bu şeyler cümlesindendir. Buna göre kategoriler zümresinde yer alan şey, hem zihinde hem de dış dünyada gerçekliğe sahip bir tür aklî surete ve mahiyetsel anlama sahiptir.

Varlık, dışsallığın ve gerçekliğin kendisi olduğu için ve fiilîliğin ve gerçekliğin yoğunluğu sebebiyle zihin âlemine geçmesi imkânsız olduğu için aklî surete ve mahiyetsel anlama sahip değildir. Buna karşılık bazı şeyler son derece zayıf, aşırı derecede asılsız ve güçsüz olduğu için aklî surete ve mahiyetsel anlama sahip olamazlar. Varlığın aklî suretinin olmaması ve kategoriler içinde yer almaması ışığında, onun için düşünülen her türlü tanımın lafzî tanımdan başka bir şey olmadığı kolayca anlaşılmaktadır. Varlığın apaçık oluşu ve tanıma ihtiyacı olmayışı sadece varlığın kavramına has değildir, bilakis varlığın yüklendiği şeyler ve somut hakikati hakkında da geçerlidir.

Sadrulmüteellihîn bu noktaya işaret eder ve varlığın kavramının ve yüklendiği şeylerin apaçıklığını vurgular. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...إنّية الوجود أجلى الأشياء حضوراً وكشفاً وماهيته أخفاها تصوراً و اكتناهاً
ومفهومه أغنى الأشياء عن التعريف ظهورراً ووضوحاً وأعمها شمولاً..."[5]

5 Sadrulmüteellihîn, *el-Meşâ'ir*, İntişârât-ı Mehdî, Isfahan, s. 6.

[Varlığın hakikati, huzûr ve keşf bakımından en açık şeydir; mahiyeti ise tasavvur edilmesi ve künhüne varılması yönünden en kapalı şeydir; kavramı ise açıklık bakımından tanımdan en müstağni şeydir; kapsam bakımından en genel şeydir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Sadrulmüteellihîn varlığın hakikatini ve somut gerçekliğini huzûr ve keşf bakımından en açık şey sayar, kavramını ise tanım bakımından tanıma en ihtiyaçsız şey görür. O burada varlığın somut hakikatinin basitliğini vurgular, kavramının en genel kavram oluşuna dayanır ve varlığın kendi zatında basit ve belirlenmiş olduğunu, kendisinin cins ve faslı olmamakla kalmayıp başka bir şeyin cins ve faslı da olmadığını söyler.

Buna göre varlık, tür değildir, özel ve genel araz da değildir. Burada varlık çeşitli mahiyetlere arazî şekilde yüklenir, zira varlık ne mahiyetle özdeştir, ne de mahiyetin bir parçasıdır. Yüklemin konuyla özdeş veya konunun bir parçası olmadığında mecburen arazî yüklemler içinde yer aldığı müsellemdir.

Bu soruya şöyle cevap verilebilir: Doğrudur, varlığın çeşitli mahiyetlere yüklenmesi arazî bir yüklemedir ve ikinci dereceden akledilirlerdendir. Ancak bu bağlamda yüklem olan şey varlığın hakikati değildir; bilakis soyutlanmış bir anlam olup elbette varlığın gerçekliğini ifade etmekte ve yansıtmaktadır. Varlığın hakikati, kendi gerçekliğinde hiçbir zatî veya arazî kayda ihtiyacı olmayan basit bir hakikattir. Buna göre varlık "beş tümel" terimlerinden hiçbirine sığmaz, hatta genel araz/araz-ı âmm dahi onun hakkında kullanılamaz.

Bütün bunlarla beraber şu bilinmelidir ki mahiyetler ve anlamlar varlık sayesinde gerçeklik kazanırlar; mahiyetler de zikredilen niteliklere sahip olduğundan varlık da mahiyetler aracılığıyla bu niteliklerin iliştiği konu (*melzûm*) olur. Bir başka deyişle, mahiyetler zihinde var oldukları için kendilerine cins, fasıl, zatî, arazî ve son olarak tam tanım ve eksik tanım ıtlak olunur. Yine bu mahiyetler dış dünyada varlık ile bir ve özdeş olduklarından mahiyetlerin hükümleri arazî olarak varlığa ıtlak olunur.

Burada zikredilenler ışığında şu hakikat aydınlığa kavuşmaktadır: Zihin âlemine girebilen şey anlam ve mahiyetlerden başkası değildir. İslâm filozofları bu meseleye dikkat etmişler ve bu hakikati şu meşhur cümle içinde tekrar tekrar ifade etmişlerdir: "Tanım, mahiyetler içindir ve mahiyetler iledir." Bu cümlenin anlamı şudur: Tanımlayabildiğimiz şeyler mahiyettir; mahiyeti de mahiyet ile idrak ederiz. Bu temele dayanarak varlığın hakikatini husûli bilgiyle idrak etmenin imkânsız olduğunu ve insan zihninin varlığın hakikatinin sığabileceği bir yer olmadığını söyleyebiliriz. Zihin ve zihinsel sayılan şey bizzat varlığın hallerindendir. Bu durumda zihnin varlığın hakikatine ulaşabileceği ve onu kuşatabileceği nasıl söylenebilir? Varlık alanı öylesine geniştir ki hiçbir şey onun dışında gerçeklik kazanamaz.

İmdi bilginin son tahlilde bilinen şeyin bilen yanındaki huzûru/hazır bulunması olduğunu anlarsak, bir şeyin varlığının huzûrunun/hazır bulunuşunun varlığın hakikatinden ibaret olduğunu ve varlığın varlığa huzûrunun/onun için hazır bulunuşunun terminolojide "husûlî bilgi" olarak isimlendirilen şeyden farklı olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Bir başka deyişle, bir şeyin tasavvurundan bahsedildiğinde, kastedilen, o şeyin anlamının gerçeklikle örtüşen ve uyuşan bir şey olarak insan zihninde gerçeklik ve varlık bulmasıdır. Böylesi anlamların zihinde var olması sadece tümel anlamlar ve mahiyetler hakkında doğru olur, zira mahiyet hem dış dünyada ve gerçeklikte var olabilen hem de zihin ve idrak âleminde ortaya çıkabilen şeydir.

Bir mahiyetin zihin âleminde ve dış dünyada gerçekleşmesi/var olması, onun birliğine ve hüviyetine zarar vermez; mahiyet kendi hüviyetini ve zatını koruyarak, dış dünyada var olduğu şekilde zihin kabında ortaya çıkar. Ancak bu söz varlık hakkında doğru değildir, zira varlık başka bir varlığı olan bir şey değildir. Bu yüzden hüviyeti korumak ve varlığı değiştirmek varlık hakkında mümkün değildir; dışsal gerçeklikle özdeş olan bir şey zihinsel bir şeye dönüştürülemez.

Buna göre varlığın hakikati zihinsel varlığa sahip değildir, zihinsel varlığı olmayan şey de tümel, tikel, genel ve özel olarak nitelendirilmez. Varlığın hakikati kendi özünde basit ve belirlenmiştir, özünde basit ve belirlenmiş olan şey de mahiyetin özelliklerinden uzaktır.[6] Sadrulmüteellihîn bu görüşü vurgular ve açıkça şöyle söyler: Varlığın idrak edilmesi ancak müşahede yoluyla mümkündür. Varlığı idrak etmenin tek yolu bir tür keşf ve müşahededir, bu keşf ve müşahedeye ise akıl ehli terminolojisinde "had/tam tanım" ve "burhan/kesin delil" adı verilir.

Felsefî meselelerle tanışıklığı olan kimseler, tam tanım ve burhanın ortak sınırları olduğunu, tam tanım olmadığı takdirde burhanın da olmayacağını iyi bilirler. Sadrulmüteellihîn'in bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...ولا يمْكن تصوّره لأن تصوّر الشيء عبارة عن حصول معناه وانْتقاله من
حدّ العيْن الى حدّ الذهْن. فهذا يجْري في غير الوجود، أمّا في غيْر الوجود
فلا يمْكن ذلك الا بتصْريح المشاهدة والعيان دون الحدّ والبرهان."[7]

[Varlık tasavvur edilemez, zira bir şeyin tasavvuru anlamının hasıl olması ve somut gerçeklik (*haddi'l-'ayn*) sınırından zihnin sınırına geçmesidir. İşte bu, varlık dışında geçerlidir; varlıkta ise bu durum ancak apaçık müşahede/görme ve iyân/görme ile olur, tam tanım ve burhan ile olmaz. *Mütercim*]

---

6 *A.g.e.*, s. 7.

7 Sadrulmüteellihîn, *el-Mezâhirü'l-İlâhiyye*, thk. Seyyid Celâleddîn Âştiyânî, Meşhed, s. 14.

Bu alıntıda görüldüğü gibi, varlığın tasavvur edilmesi imkânsız görülmekte ve idrak edilmesinin tek yolunun bir tür müşahede/görme olduğu söylenmektedir. Bilinmelidir ki Sadrulmüteellihîn burada müşahede ve iyanden bahsederken kastettiği, özelliği bilen ve bilinenin birliği olan bir tür huzûrî idraktir/doğrudan algıdır. Bilgi ve idrakin bir tür ikiliğe dayandığı ve bilen özne kavramının bilen özne olmak bakımından bilinen nesne kavramından farklı olduğu doğrudur, ancak bu ikilik itibar âlemiyle bağlantılıdır ve bazı hakikat bağlamlarında, bilen olmak bakımından bilen bilinen nesneden başkası değildir.

Bilen-bilinen birliği huzûrî bilgi bağlamlarına has değildir, bilakis husûlî konusunda da zat ile bilen ve bilinen arasında bir tür birlik vardır. Biz şimdi bilginin huzûrî ve husûlî olarak iki ayrılmasından ve bu ayrımlardan bahsetmiyoruz; ancak şu kadarını söyleyelim ki Sadrulmüteellihîn'in "varlığın müşahedesi" adını verdiği şey varlığın hakikatine ilişkin bir tür huzûrî idrakten başkası değildir.

Yukarıdaki satırlarda varlık alanının kendisi dışında bir şeye yer bırakmayacak kadar geniş olduğunu söylemiştik. Bu mesele üzerinde düşünecek olursak, şunu iyi anlarız: Varlığın huzûrunun ancak varlık için bir anlamı vardır; varlığı müşahede etmek de ancak varlığın kendisi ile gerçekleşir. Bir başka deyişle, varlığı müşahede etmek ancak varlığın gözüyle gerçekleşir ve varlık dışındaki yarasa sıfatlı şeyler, varlığın ışığını müşahede etme gücüne sahip değildir ve bu büyük vergi ve yetenekten daima mahrumdur.

Buna göre insan varlığa ilişkin huzûrî idrakin farkına varırsa ve bu idraki bilirse, varlığın gözüyle varlığı müşahede ettiğini/gördüğünü ve varlığın diliyle konuştuğunu bilir. İnsan bu âlemde varlık diliyle konuşabilen ve varlık gözüyle görebilen tek varlıktır. Bu özelliğin insana has olmasının sebebi onun kendi kendini düşünebilmesi ve kendi kendini düşünebilmesi yoluyla kendi kendinden uzaklaşabilmesidir. Kendi kendinden uzaklaşabilme gücü insana hastır ve bu güç gösterisi sayesinde insan basit bilgi evresinden bileşik bilgi konumuna ulaşır ve öz-algı elde eder.

İnsan kendinden uzaklaşmak yoluyla basit bilgiden bileşik bilgi aşamasına ulaştığında ve bir tür öz-algı elde ettiğinde ister istemez huzûrî bilgi âleminden husûlî bilgi âlemine geçme gücüne ve mantığın kavram ve kuralları temelinde konuşabilme gücüne sahip olur. Huzûr âleminden husûlî bilgi âlemine geçiş ve husûlî bilgiler âleminden huzûr âlemine dönüş insanın güçlerindendir ve insan böyle bir güç neticesinde varlık ve meseleleri hakkında konuşabilir. İnsan huzûr âlemi ve husûlî bilgi âlemi arasında gelip gider ve kendi geniş düşüncelerini inşa ederken, varlıktan başka bir şey olmayan huzûrdan yardım alır.

Huzûr âlemine dikkat etmeyen ve huzûrî bilgiyi görmezden gelen kimseler algı meselesini akılcı şekilde açıklayamayacaktır. Bu söz ikinci dereceden felsefî ve

mantıkî akledilirler hakkında daha önemlidir, zira hissî ve hayalî algılar ve hatta birinci dereceden akledilir konusunda bir tür, dış dünyanın zihin dünyasına yansımasından bahsedilir; ikinci dereceden felsefî akledilirler konusunda hiçbir şekilde, böylesi sözler mantıklı şekilde kullanılamaz. İkinci dereceden akledilirler, kategoriler ve mahiyetler içinde yer almaz ve onların gerçeklikle ilişkisi mahiyetler ile dış dünya arasındaki bağlantı gibi değildir. Varlık kavramı ikinci dereceden akledilirlerden biri olarak, insanın varlığa ilişkin huzûrî algısı dikkatle ele alındığında zihinde gerçek yerini ve konumunu elde eder.

İslâm filozofları bu meseleye dikkat atfetmişler ve bir tür huzûr ve huzûrî algı olmaksızın husûlî bilgilerin gerçekleşmesinin ve ikinci dereceden felsefî akledilirlere ulaşmanın imkânsız olduğunu kavramışlardır. Bu büyükler bilgi ile bilinen arasındaki ilişkiyi ele alıp inceledikleri gibi bilgi ile bilen özne arasındaki ilişki hakkında da hiçbir çabayı esirgememiştir.

Eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ boşlukta asılı insan varsayımı ile huzûrî idrake işaret eder ve insanın hiçbir halinde kendinden gafil olmadığına ve kendisinin kendisine huzûru/hâzır olması temelinde kendisinde bilgi oluştuğuna işaret eder. İbn Sînâ'nın boşlukta asılı insan konusunda ortaya koyduğu, farazî bir tecrübe olup insan bu tecrübeyi kavramak suretiyle huzûrun keyfiyeti hakkında huzûrî idrakin rolüne dair bilgi kazanır. İnsan İbn Sînâ'nın varsayımına göre bedenden ibaret değildir; dış amilleri bir kenara koyacak olursak huzûr âlemine de sahiptir. Doğrudur, İbn Sînâ boşlukta asılı adam varsayımı ile bedenin ötesinde nâtık nefsin varlığına ve soyutluğuna işaret etmek istemiştir; ancak o bu varsayımda huzûr âlemine ve huzûrî bilgiye de önem vermiş ve insanın varlık ve hakikati bakımından asla kendi kendinden gafil/habersiz olmadığına ve varlığın daima huzûr ile özdeş olduğuna inanmıştır. Çokluk ve dağınıklık maddeden kaynaklanır, her türlü boyut ve uzam da ayrılık ve ikilikte gerçekleşir. Boyut ve uzanımların cüzlerinden her bir cüz diğer cüzlerden habersizdir ve hâl dili, bir şeyin maddî cüzleri arasında "أين أحدهما من الآخر؟" [İkisinin birbiriyle hiç alakası yok. *Mütercim*]" şeklindedir.

Huzûrî idrak olarak isimlendirilen şeyin bir tür uyarı ile bilinip kavranabileceği akılda tutulmalıdır ve sadece mantıksal delillerle huzûr âlemine ulaşılamaz. Eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ da askıda insan varsayımında bulunurken muhataplarının dikkatlerini hedef alır, bu büyük filozof *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı değerli eserinde muhtemelen bu amaçla konuşur. Bu huzûrî idrake ve huzûr âlemine yönelik farkındalık bir tür uyanıklıktır; bu uyanıklık ise uykulu kimseler için genelde mümkün olmaz. Yüksek makamlı sûfîler zikir ve fikir yoluyla huzûr âlemine ulaşır ve bu yolun yolcularına şu üç hasleti tavsiye ederler:

1) Her an uyanık olmak ve farkındalığa sahip olmak (*hûş der dem*).

2) Ayağa bakmak (*nezer ber kadem*).

3) Ülkede yolculuk (*sefer der veten*).

Meşhur sûfî ʻAbdurrahmân Câmî, Saʻdüddîn Kâşgarî'nin tasavvufî risalesini açıklarken bu üç ıstılahı şerh eder ve sözünü aşağıdaki şekilde bir dörtlükte özetler:

"Ne güzel ki gönlün zikirden ışıkla dolar
O ışığın aydınlığında nefs yenilir
Çokluk düşüncesi ortadan kalkar
Zikreden tamamen zikir olur, zikir de zikredilen olur"[8]

Daha önce belirttiğimiz gibi, huzûrî bilgide bilen bilinen ile, bilinen de bilen ile özdeştir. ʻAbdurrahmân Câmî de manzum ifadelerinde yaratıkların çokluğu düşüncelerinin ortadan kalkmasıyla zikredenin tamamen zikir, zikrin de zikreden olduğunu demek istemiştir. Zikir ve zikredenin birliğinden bahsedildiğinde, konuşma ve konuşanın birliğinden de bahsedilebilir. Konuşma ve konuşanın birliği ortaya çıktığında ise, istidatlı ve hazır kimseler söze kulak verip dinler, bu dinleyişte ise söz ile, yani "logos" ile sözdeş olma ((*hemsohen, homologein*) gerçekleşir. "Logos" ile sözdeş olmak, insanın sözün söylediği şeyi söylemesidir. Büyük Yunan filozofu [Herakleitos] kadim zamanlarda şöyle söylerken bu meseleye işaret etmiş olabilir: "Bana, yani Herakleitos'un şahsına değil de, söze kulak vermiş olsaydınız, söz ile sözdeş olurdunuz." Yani, sözün söylediğinin aynısını söylerdiniz.[9]

Bazı İslâm düşünürlerinin eserlerinde burada zikredilen meseleyle tamamen ilişkili bir mesele gündeme getirilir. Bu meselede "türemiş mahiyet (*mâhiyet-i muştakk*)" konusu ele alınır ve şöyle söylenir: İlk başta insanın aklına geldiğinin aksine, türemiş olarak isimlendirilen şey anlamında zatın/özün ismi alınmamıştır; örneğin "konuşan (*nâtık*)" sözcüğü, konuşmaya sahip bir öz anlamına gelmez, zira ism-i fâil sıygasındaki/kipindeki "konuşan (*nâtık*)" sözcüğü konuşma (*nutk*) masdarından türemiştir ve başka her şeyden önce, kendisinden türediği kökün fail/özne halini ifade eder. Masdar olarak konuşma, konuşan sözcüğünün ve diğer türemiş kelimelerin türediği köktür ve masdar olmak bakımından masdarda, özün ismi alınmamıştır. Buna göre konuşan sözcüğü türemiş bir isim olarak, türeyiş kökünde bulunmayan bir şeye delalet edemez. Şüphe yok ki bir masdar anlam olarak "konuşma"da özün kavramı alınmamıştır. İmdi eğer konuşan sözcüğü türemiş bir şey olarak konuşma sözcüğünden türemişse, köke benzeyen/kökle karışık bir öze nasıl delalet edebilir?

Fıkıh usulü alimleri bu konuda ayrıntılı olarak konuşmuşlar, ince ve değerli noktalara işaret etmişlerdir. Elbette fıkıh usulü alimleri bu konunun daha

8 Risâle-i Kûtâh ez Saʻduddîn Kâşğarî, Mecelle-i *Maʻârif*, Devre-i Çehârdehom, no. 3, İsfend, 1376.

9 Bkz. Dr. Şerefüddîn Horâsânî, *Nohostîn Feylesûfân-ı Yûnânî*; Pervîz Ziyâ' Şihâbî, *Derâmedî Pedîdârşinâsâne be Felsefe-i Dekârt.*

ziyade lafzî yönüyle ilgilenmişler ve ondan kendi amaçları doğrultusunda yararlanmışlardır.

Türemiş kelimede zatın alınmadığını ispatlamak için kullanılan deliller çoktur, ama biz burada onları zikretmeyeceğiz. Ancak şu kadarını söyleyelim ki İslâm düşünürlerinin bu konuda ortaya koyduklarına göre, konuşan sözcüğü konuşmanın bir öz için sabit olduğu ve özün daima fiilin kaynağı olduğu anlamına gelmez; bilakis konuşan sözcüğünde birincil ve zatî olarak bilinen şey konuşmanın kendisidir; bir öz olarak konuşan kimse ise ikincil ve arazî olarak konuşan sayılır. Bir başka deyişle, gerçekte konuşan bu konuşmadır, ama konuşan olarak nitelendirilen kişi de konuşmayla birleştiği ve özdeşleştiği için ikincil ve arazî olarak konuşan olarak isimlendirilir. Zatın türemişte alınmadığı meselesi bir filozofun bakış açısından ele alınıp incelendiğinde pek çok neticeye sahiptir ve bir dizi felsefî ilkeye dayanır. Ne var ki fıkıh usulü âlimleri onun felsefî ilke ve sonuçlarına bakmamışlar, sadece kendi amaçlarına ulaşmak için onu kullanmışlardır.

Biz şimdi ondan doğan sonuçları ele almıyoruz, ancak şu noktaya işaret edelim: Türemiş meselesinde öz unutulduğunda ve konuşmanın konuşan olduğu ortaya çıktığında insanın zihni de Herakleitos'un sözünü anlamaya daha hazır hâle gelmektedir, zira zikredildiği üzere antik çağların bu büyük filozofu sözü dinleme konusunu vurgulamış ve tavsiye etmiş, bir konuşan olarak kendi şahsı konusunda sessiz kalmıştır.

Türemiş konusunda zikredilenler ışığında şu husus aydınlığa kavuşmuştur: "Mevcut/var olan" sözcüğünde de özün ismi alınmamıştır ve onun anlamında, varlıkla karışmış özden bahsedilmemektedir. Bir başka deyişle, birincil ve zatî olarak mevcut olan, "mevcut"un kendisidir, her bir şeyin özü veya mahiyeti ikincil ve arazî olarak mevcuttur.

"Bilen" sözcüğü hakkında da durum bu minvaldedir. Demek istediğimiz şu ki birincil ve zatî olarak bilen, bilginin kendisidir; bilgiyle nitelenen kişi ise ikincil ve arazî olarak bilendir. "Bilgi bilendir" sözünden anlaşılan mânâ, bilginin bildiğidir. Mevcut hakkında da aynı durum söz konusudur: "Vücut/varlık, mevcuttur/varolandır" sözünden anlaşılan mânâ, varlığın var olduğudur.

İmdi varlığın zatıyla/kendi kendine apaçık olan ve başkasını apaçık kılan olduğunu bilirsek, varlığın bilgiyle beraber ve ona bitişik olduğunu da kabul ederiz. Birbiriyle beraber ve birbirine bitişik olan iki şey ise ancak kavramda birbirinden farklıdır. Bu iddianın delili bilginin de tıpkı varlık gibi zatıyla apaçık olması, başkalarını apaçık kılmasıdır.

Buna göre varlık ve bilgi kendisine yüklendikleri şey itibarıyla özdeştir/aynı şeylere yüklenirler, kavramda ise farklıdırlar. Varlık ve bilgi kendisine

yüklendikleri şey itibarıyla bir ve özdeş olduklarında, pek çok etkileri de ortak olacak, tıpkı varlık hâdis ve kadime, görünene ve görünmeyene, cevher ve araza ayrıldığı gibi bilgi de bu kısımlara ayrılacaktır.

Felsefî meselelere aşina olan kimseler cevherdeki varlığın cevher, arazdaki varlığın ise araz olduğunu iyi bilirler. Bu kimseler için cevhere ilişkin bilginin cevher kategorisinden, araza ilişkin bilginin ise araz kategorisinden olduğu da apaçıktır. Bir başka deyişle, bilgi varlıkla paraleldir ve varlık zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayrılıyor ise, zorunlu hakkındaki bilgi zorunlu, mümkün hakkındaki bilgi de mümkündür. Hâcî Sebzvârî bu konuya şu beytiyle işaret eder:

> "Bilginin mertebeleri vardır
> Kimisi cevherdir, bilakis zorunludur"

Burada söylenenler ışığında, bilginin çok mertebeli (*müşekkek*) bir hakikat olduğu kesinlik kazanmıştır. Elbette şu husus da bilinmelidir ki teşkîk/çok mertebelilik, varlığın mutlak mülkü olduğundan her çok mertebeli hakikat varlıkla sonlanır. Buna göre bilgi mertebelerindeki teşkîk, varlık mertebelerindeki teşkîkle sonlanır ve ikisinin birliği/özdeşliği açık hâle gelir.

Bilginin çok mertebeli yapısını kabul eden kimseler, bilginin yukarı ve aşağı doğru olan farklı mertebeleri olduğuna, hatta bazı mertebelerinin diğer bazı mertebelerine zıt olabileceğine de inanırlar. İşte bu noktada bilginin mahiyeti konusundaki görüş ve inançların farklılığı son bulur ve bu görüş ve inanç sahipleri arasında bir tür uyuma ulaşırız.

Bu uyumu muhtelif kimseler arasında tesis eden şey bu görüş ve inancın sahiplerinden her birinin bilginin hakikati konusunda kendi konumu ve mertebesinden hareketle görüş beyan etmesi ve sadece bilginin çeşitli mertebelerinden sadece biriyle tanışıklığı ve yakınlığı olmasıdır. İmâm Fahreddîn Râzî'nin bilgiyi bağıntı kategorisinde değerlendirdiği doğrudur, ancak bu keskin zekalı kelamcının bilgiyi psikolojik hâl kategorisine yerleştiren kimselerden pek farkı yoktur, zira hem o hem de onlar bilgiyi araz olarak görmekte ve daha yüksek bilgi mertebelerinden habersiz kalmaktadırlar.

İnsanlardan her birinin bilginin hakikati hakkındaki görüşü bir seviyeye göredir; herkesin seviyesi de kendisinin varlık mertebesinden ibarettir. Buna göre varlığın adım attığı her yerde bilginin ayak izi de görülebilir. Bilgi bütün işlerde varlığı izler ve daima kendini varlıkla beraber gösterir. Varlığın bütün hükümleri bilgi hakkında da geçerlidir.

Varlık nasıl basitse, cins ve faslı/ayrımı yoksa, bilgi de basittir ve mantıktaki cins ve fasıldan uzaktır. Bilgi hem tasavvur hem de tasdik makamında

bedihîdir; bilginin kavramında hiçbir kapalılık bulunmadığı gibi, gerçekliği hakkında da kimse şüphe etmez. Varlığın mantıksal tanımını yapmak imkânsız olduğu ölçüde bilginin mantıksal tanımını yapmak da imkânsızdır. Bilgiyi ispatlamaya çalıştığımızda, varlığı ispatlamaya çalıştığımız sırada karşılaştığımız problemin aynısıyla karşılaşırız.

Sadrulmüteellihîn bazı eserlerinde çok açık bir şekilde şöyle söyler: "Bilinir olmak, var olmanın kendisinden hiç ayrılmadığı bir şeydir." Elbette bu ifade varlıkları idrakî varlık olan şeyler hakkında geçerlidir. İdrakî varlıklar madde âlemiyle sınırlı değildir; daha önceki bölümlerde geçtiği üzere, varlık âhiret âleminde idrakî varlıklar cinsindendir. Sadrulmüteellihîn'in bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...إذْ المعلومية لا ينفك عنه الموجودية في الأمور التي

وجودها وجود إدراكي صورتها صورة إدراكية..."[10]

[...Zira varlığı idrakî varlık, sureti ise idrakî suret olan şeylerde var olmak bilinir olmaktan, ayrılmaz. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, bilinir olmak ve var olmak birbirinden ayrılmaz; bilinir olan var olandır. Buna göre Allah Teâlâ'yı bilmemek, helak ve yok oluştur. Bu alıntıda görüldüğü gibi, bilinir olmak ve var olmak birbirinden ayrılmaz; bilinir olan var olandır. Buna göre Allah Teâlâ'yı bilmemek, helak ve yok oluştur. Bu yok oluş ise Kur'ân ayetlerinde kör olmak, sağır olmak, hüsran/kaybetmek ve azap gibi sözcüklerle tanımlanmıştır. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî bu sözü açıklarken der ki: "Allah Teâlâ'nın varlığı ile alakalı olarak bilgisiz olan kimse, her şeyle ilgili olarak bilgisiz olur." Zira aklî ve felsefî bir kurala göre malul ve sebepli olan şeye ilişkin bilgi o şeyin illet ve sebeplerini bilmekle gerçekleşir. İmdi Allah bütün varlıkların aslî illeti ve nihaî gayesi olduğunu dikkate alırsak şu hakikati itiraf ve kabul etmemiz gerekir: Bir insan Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak bilgisiz olursa, her şeyle ilgili olarak bilgisiz olur. İnsan hiçbir şeyi bilmediğinde ise ister istemez ahirette helake sürüklenecektir. Zira zikredildiği üzere, ahiretin varlığı bilgi cinsindendir ve bir bütün olarak kıyamet âlemi, idrâkî bir âlemdir.

Buna göre Kur'ân-ı Kerîm'de bu konuya işaret edilmiş ve şöyle denilmiştir: Allah'ı unutan kimseler "kendilerini" unutmuşlardır ve unutma uçurumuna düşececeklerdir. Bir başka deyişle, Hakk'ı unutmalarının sonucunda kendi kendilerini unutan kimselerin kim olduğu söylenmemiştir ve bilinmemektedir. Ahirette bilinmeyen şeyin ise var olmayacağı müsellemdir. İşte bu da gerçek helaktir.

10 Sadrulmüteellihîn, *Esrârü'l-Âyât*, Encümen-i Hikmet, 1360, s. 5.

Burada zikredilen şey şu hadiste işaret edilen durumun çelişiğinin aksi konumundadır: "مَنْ عرَف نفْسَه فقدْ عرف ربّه": Nefsini/kendini bilen, Rabbini bilir.[11] Buna dayanarak, bu hadis sened bakımından zayıf olsa da, anlam ve içerik bakımından muteber ve geçerli olduğu söylenebilir, zira hadisin anlam ve içeriği Kur'ân ayetinde gelen ayetin tersidir; mantıkçılar ise bir önermenin doğru olduğu takdirde çelişiğinin aksinin de doğru olacağını bilir.

Burada şunu söyleyebiliriz: Peygamberler okulunda hüsran/zarar ve azabı gerektiren şey küfür ve ilhat olarak isimlendirilen şeydir ve başka isimlerden daha az bahsedilmiştir. Sadrulmüteellihîn bu meseleye dikkat atfetmiş ve demiştir ki: "Azabın sebebinin küfür ve ilhat olduğu doğrudur, ancak küfrün kendisi mürekkeb küfür sayılabilecek bir tür küfürdür, zira kafir Hakk Teâlâ'nın varlığına nispetle bilgisizliğe düşmüş olmasına ilave olarak, inat ve büyüklenme sebebiyle kendi bilgisizliğinin de farkında değildir, ki bu da basiret erbabı nazarında cehl-i mürekkeb/iki kat bilgisizlik olarak görülen şeydir. Bu yüzden bu kimseler Kur'ân-ı Kerîm'de bilginin yolunu kapatan ve hakka/gerçeğe düşmanlık yapan kimseler olarak bilinirler."[12] Basit bilgisizlik, bilgisizlik çeşitlerinden olmakla beraber, insanın yolculuğuna engel değildir ve kişi kendi yorulup usanmak bilmeyen çabasıyla bu evreyi geçer ve bilgi âlemine ulaşır. Hakikate götüren yolu kapatan ve helake sebep olan şey, cehl-i mürekkebdir/bileşik bilgisizliktir. Küfür, gerçekte hakikati perdeleyen bir tür cehl-i mürekkebdir.

Sadrulmüteellihîn Kur'ân ayetleri üzerinde düşünerek ve kendi dikkatli düşünceleri temelinde küfür ve ilhadı bir tür cehl-i mürekkeb sayarken imanın bir tür aklî ışık olduğunun ve insanın bu aklî ışığın aydınlığında kuvve ve eksiklik evresinde fiilîlik ve kemal makamına yükseldiğinin farkındadır. Ona göre bu aklî ışık önceki filozofların terminolojisinde "bilfiil akıl" olarak gündeme getirilen şeydir. Sadrulmüteellihîn'in bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

"...دلّتْ الآيات على أنّ الإيمان نورٌ عقليٌّ يخرْج به النّفْس مِن القوّة إلى الفعْل والكمال..."[13]

[Ayetler imanın, nefsi kuvve ve eksiklikten fiil ve kemale çıkaran aklî bir ışık olduğuna delalet eder. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Sadrulmüteellihîn imanın hakikatini bir tür aklî ışık sayar ve insanın bu ışığın aydınlığında, kuvve ve eksiklik en aşağı noktasından fiilîlik ve kemal zirvesine ulaştığını söyler. Bu büyük filozofun bazı

11 *Aynı yer.*

12 *A.g.e.*, s. 8.

13 *A.g.e.*, s. 28.

eserlerinde ortaya koyduğu ifadelerinden, onun kendi dinî inançları ile hikmet-i müte'âliye/aşkın felsefe adını verdiği şey arasında hiç farklılık görmediği anlaşılmaktadır. Bu ilahî filozof *el-Meşâ'ir* kitabının başında bu meseleye işaret eder ve ilahî/metafizik ilimleri Allah'a ve sıfatlarına inanmakla özdeş görür. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

"...فالعلوم الإلهيّة هي عيْن الإيمان بالله وصفاته والعلوم الآفاقية والأنْفسية من آيات العلْم بالله وملكوته وكتبه ورسله... وهي ليستْ من المجادلات الكلاميّة ولا من التقْليدات العاميّة ولا من الفلسفة البحثيّة المذْمومة ولا من التخيّلات الصوفيّة، بل هي من نتائج التدّبر في آيات الله والتفكّر في ملكوت سمواته وأرضه..."[14]

[İlahî/metafizik ilimler, Allah'a ve sıfatlarına iman ile aynı şeydir, *âfâk*/dış dünya ve *enfüs*/kendimiz ile ilgili ilimler ise Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve elçilerine ilişkin bilginin ayetlerindendir...bu ilimler de ne kelamî tartışmalar, ne ammîlere has taklitler, ne yerilmiş bahsî felsefe, ne de sûfîlere has tahayyüller cinsindendir. Bilakis bu ilimler Allah'ın ayetleri üzerinde düşünmenin ve göklerinin ve yerinin melekûtu üzerinde tefekkürde bulunmanın neticelerindendir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Sadrulmüteellihîn ilahî/metafizik ilimleri ve hikmet-i müte'âliyeyi/aşkın felsefeyi Allah'a ve Hakk'ın sıfatlarına imanla özdeş kılmakta, *âfâk*/dış dünya ve *enfüs*/kendi iç dünyamız ile ilgili ilimleri ise Allah'a ve melekûtuna ilişkin bilginin ayetlerinden sayar. O aynı zamanda kendisinin hikmet-i müte'âliyesinin/aşkın felsefesinin kelamcıların tartışmalarından farklı olduğunu ve içeriksiz olan ve eleştiri konusu yapılan felsefî tartışmalar zümresinde yer almadığını vurgular.

Sadrulmüteellihîn kendisinin ilgi konusu olan hikmet-i müte'âliyeyi/aşkın felsefeyi her türlü amiyane taklitten uzak görür ve bu bilgi alanında ortaya konulan şeylerin sûfîlere has tahayyüllerden ve dervişlerin evhamından uzak ve çok farklı olduğuna inanır. Bu büyük filozof ilahî ayetler üzerinde düşünmek ve göklerin ve yerin melekûtu üzerinde kafa yormak suretiyle hikmet-i müte'âliye/aşkın felsefe ve ilahî felsefe olarak isimlendirilebilecek sonuçlara ve ürünlere ulaştığını iddia eder.

Biz burada Sadrulmüteellihîn'in bazı yaklaşımlarına aşina olduk ve bu müteellih/dindar filozofun kendi hikmet-i müte'âliyesi/aşkın felsefesi ile gerçek iman arasında hiçbir fark ve uzaklık görmemekle beraber, hikmet-i müte'âliyenin/aşkın felsefenin kelamî tartışmalar, faydasız felsefî dedikodular, avama has taklitler ve sûfîlere has tahayyüller cinsinden olmadığını vurguladığını

14 Sadrulmüteellihîn, *el-Meşâ'ir*, s. 3.

gördük. Onun burada ortaya koyduğu şeylerden bu Şirazlı büyük filozof nazarında gerçek imanın çok az ve nadir bulunduğu ve din ve iman iddiasında bulunan pek çok kimsenin dış görünüş evresinin ve kabuk mertebesinin ötesine geçemediği açıkça anlaşılmaktadır.

Sadrulmüteellihîn eserlerinin bir başka yerinde bu konuyu açıklığa kavuşturur ve pek çok insanı sadece zâhirde/dış görünüşte Müslüman sayar. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...واعْلم أنّ هذا المنهاج العلميّ والإيمان الحقيقيّ في غاية الندْرة والشذوذ وأكْثر أهْل الإسْلام ظاهراً هم أهْل الكفْر والإشْراك باطناً كما قال تعالى: «وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ» و«وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إلا وَهُمْ مُشْرِكُونَ»..."[15]

[Bilmelisin ki bu ilmî yöntem ve hakikî iman son derece nadir ve az rastlanan bir şeydir; Müslüman görünen kimselerin çoğu içte kafir ve müşriktir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Çok arzulasan dahi insanların çoğu inanmaz." Yûsuf Sûresi, 103. "Onların çoğu ancak şirk eşliğinde Allah'a inanır." Yûsuf Sûresi, 106. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Sadrulmüteellihîn hakikî müminlerin az bulunduğu konusunda kendi iddiasını ispatlamak için pek çok Kur'ân ayetine de tutunmuş ve dayanmıştır. Her hâlükârda o kendi hikmet-i müte'âliyesini/aşkın felsefesini gerçek imanla özdeşleştirmiş ve bütün peygamberlerin tevhit konusunda tek bir yolu izlediğine inanmıştır. Bu müteellih/dindar filozofun hikmet-i müte'âliye/aşkın felsefeye yaklaşımından onun felsefesinin genel ve ulaşılması kolay bir felsefe olmadığı ve halk kitlesinin onun hakikatini kavrayamayacağı anlaşılmaktadır. Elbette bu büyük filozof bilgilerin mertebelerindeki teşkîkten/derecelilikten habersiz değildir; tıpkı varlık konusunda şiddetli ve zayıf mertebelerin olduğuna inandığı gibi bilgi konusunda da teşkîkin ve mertebe farklılığının olduğuna sıkı sıkıya inanır.

Bir başka deyişle nasıl ki Sadrulmüteellihîn'in hikmet-i müte'âliyesinde/aşkın felsefesinde varlığın çok mertebeli olduğu vurgulanıyor ise, hikmet-i müte'âliyenin/aşkın felsefenin kendisi, yani bu ilahî filozofun felsefî sistemi de farklı mertebelerle, yani teşkîk ile açıklanabilir ve yorumlanabilir. O bilgi deryasının sınırsız olduğuna inanır ve irfan ehlinin derecelerini uçsuz-bucaksız sayar. Sadrulmüteellihîn'in bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...وبحْر المعرفة ليس له ساحل، فكلّ له درجة بقدر غوْصه وخوْضه فيه..."[16]

---

15 Sadrulmüteellihîn, *Esrârü'l-Âyât*, s. 11.

16 Sadrulmüteellihîn, *Esrârü'l-Âyât*, s. 29.

[Bilgi denizinin sahili yoktur, dolayısıyla herkesin ondaki dalışına göre bir derecesi vardır. *Mütercim*] Yani bilgi denizi sınırsızdır ve insanların bu sınırsız denizden payı ona dalabildikleri ölçüdedir.

"Her kap kendi kapasitesi kadar
Bu mavi denizin suyundan alır" [Mevlânâ Celâleddîn]

Eteğinin bilgi denizinin suyuyla ıslanmasını istemeyen kimse kaçınılmaz şekilde körükörüne taklit tuzağına düşecektir. Sadrulmüteellihîn taklidin insanı belli bir kesinlik aşamasına ulaştırsa dahi, bu kesinliğe asla güvenilemeyeceğine ve küçücük bir şüphe veya problem ortaya çıkmasıyla yok olacağına inanır. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

"...فإنّ التقْليد وإنْ كان جزْماً فإنّه قابل للإنْحال بأدْنى شبْهة..."[17]

[Taklit kesin olsa dahi en küçük bir şüpheyle dağılıp yok olabilir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, körükörüne taklidin geçerliliği yoktur ve insanın cevherini oluşturan konuşma/düşünme (*'akl-ı nutkî*) aklına yabancı ve onunla uyumsuz değildir. Bilgi denizinin sahilsiz olduğu, irfan ehlinin ve bilgi sahiplerinin derece ve mertebelerinin de sınırsız olduğu bilinmelidir.

Bilgi denizinin sonsuz ve bitimsiz olduğu inancının asla gözardı edilmemesi gereken sonuçları ve meyveleri vardır. Böyle düşünen kimseler her türlü ham gurur ve taassuptan uzaklaşır ve bilimsel tevazu yolunda yürürler. Böylesi kimseler doğru bilimsel ve felsefî eleştiriden korkmazlar ve karmaşık fikrî meselelerle cesurca yüzleşirler. Bu düşünce onlara, bilgiye ulaşma yolunda bir an bile duraklamamayı ve çabalama ve düşünce yolunun sonunun olmadığını bilmeyi öğretir. Böylesi düşüncede şöyle bir anlam da vardır: İnsan öğrendiğiyle yetinmezse kamil bilgiye ulaşacaktır.

"Bu yolda sana gösterilen yerde durmazsan
Sana daha iyisini verirler."

---

17 *Aynı yer.*

5

DÜŞÜNCE VE VARLIK

Önceki bölümlerde Sadrulmüteellihîn'e göre var olmanın bilinir olmaktan kesinlikle ayrı olmadığını ve gerçekte varlık ve bilginin beraber ve bitişik olduğunu söylemiştik. Bu büyük filozof *Esrârü'l-Âyât* (Ayetlerin Sırları) adlı kitabında bu söze bir kayıt ekler ve onu sadece, varlıkları idrakî varlık olan şeyler hakkında geçerli görür.[1] Onun idrakî varlıktan bahsederken kastettiği şudur: Cisim ve madde, gaybet/bilgisizlik ve ayrılığın ölçütüdür ve cismin cüzlerinden her biri diğer cüzlerden gaip ve habersizdir. Bir başka deyişle, cismin bütünü cüzlerinden haberdar değildir, cüzleri de bütünden haberdar değildir. Maddenin hepsi uzaklık ve gaybete batmıştır, uzaklık ve gaybet ise bilgisizliğin ölçütüdür; uzaklık bilgisizliğin ölçütü olduğu ölçüde, yakınlık da bilginin ölçütü ve huzûrun kıstasıdır. Bu noktaya dikkat edersek şunun farkına varırız: Bilginin hakikati, üns/tanışıklık ve huzûr âlemindendir, bilgi ise soyut bir şeyin soyut bir başka şeyin yanında hazır bulunmasından ibarettir. Elbette huzûrun anlamında bilen ile bilinen arasında gerçekleşen bir tür bağlantıdan söz edilir. Bir tür birlik ifade eden bu bağlantı; bilgi, bilen ve bilinenin bir tür varlık olduğu anlamına gelir.

Burada çok dikkatle üzerine eğilmemiz gereken esaslı bir soru gündeme gelir: Bilgi varlıkla beraber ve ona bitişik ise ve bilginin hakikati bir tür varlık ise, mahiyetler nasıl bilinir ve bilginin onlarla ilişkisi ne ölçüde açıklanabilir?

---

1 Sadrulmüteellihîn, *Esrârü'l-Âyât*, s. 5.

Bu soruya cevap olarak şöyle söylenmelidir: Mahiyetler mevcudiyetlerinin/varoluşlarının aslında vücûda/varlığa tâbidirler ve varlık sayesinde ortaya çıkarlar. Şu meselede de tereddüt ve şüphe edilmemelidir: Mahiyet kendi var oluşunda varlığa tâbi ise, ister istemez bilinir oluşunda da varlığa tâbi olur ve sonuçta bilaraz bilinen bir şey olur. Bu yüzden Zorunlu Varlık'ın bilgisi bizzat ve doğrudan olan varlıklarla ilgisidir, buna karşılık mahiyetler varlık vasıtasıyla Hakk Teâlâ tarafından bilinirler. Bir başka deyişle, mahiyetler varlığın aracılığı olmaksızın, mec'ûl/yaratılmış olmadıkları gibi bilinir olma kabiliyetinden de mahrumdurlar. İşte tam burada önemli ve esaslı bir başka mesele hakkında hüküm verilebilir ve sağlam bir noktadan görüş beyan edilebilir.

Bilgi ve problemleri meselesiyle tanışıklığı ve meşguliyeti olan kimseler, tahkik ehli nezdinde şu sorunun devamlı gündeme geldiğini iyi bilirler: Acaba bilgi, bilinene mi tâbidir, aksine bilinen mi bilgiye tâbidir?

Bu mesele Hakk Teâlâ'nın bilgisi ile ilgili olarak daha kapalı ve önemlidir. Zira Hakk Teâlâ'nın ezelilik yalnızlığında O'nun temiz ve kutsal Zat'ından başka bir varlık yoktur ki bilgiye konu olsun ve bilinebilsin. Bu durumda o yalnızlıkta bilgi, bilinene tâbi olmaz ve onun peşinden gelmez.

Açıktır ki bilgi bilinene tâbi olamadığı zaman ister istemez bilgi tâbi olunan, bilinen ise tâbi olan olacaktır. Bunun delili varlığın gerçekleşmeden mahiyetin de takarrür edemeyeceğidir/yerleşemeyeceğidir. Bütün bunlara rağmen pek çok düşünür ve araştırmacı için bilinenin tâbi, bilginin tâbi olunan olduğu nazariyesini kabul etmek çok zordur. Bilgi, bir bağıntılı hakikattir; buna göre insan bilginin iliştiği şeyi, gerçekliğe sahip olduğu için, tâbi olunan sayar, bilgiyi de tâbi sayar. Bir başka deyişle, her bilen, daima bir şeyi bilendir. Bilinen bir şey olmazsa, bilenin bir anlamı olmayacaktır.

Hakk'ın önceden olan bilgisinin anlamı, yüce Zorunlu Varlık'ın ezelde ve her türlü varlığın var olmasından önce bilen olduğudur. Ezel yalnızlığında Hakk Teâlâ'nın zat ve sıfatlarından başka hiçbir varlığın olmadığı da herkesin kabulüdür. Bilginin, bilinen ve bilen olmaksızın anlamsız olacağını hesaba katarsak önceden ve ezelî olan bilgiden nasıl bahsedilebilir?

Özetle şöyle söylenebilir: Sadrulmüteellihîn'in felsefî ilkeleri temelinde bu problem daha da dikkat çekici olmakta ve bilginin bilinene tâbi olması meselesinin kendisi de sorgulanmaktadır. Zira bu büyük filozof bir yandan varlığın mahiyete nispetle asıllığına ve önceliğine sıkı sıkıya inanmakta, diğer yandan bilginin varlıkla beraber ve ona bitişik olduğunu vurgulamaktadır. Şüphesiz bilgi varlıkla beraber ve ona bitişik olursa, diğer taraftan varlığın mahiyete nispetle asıl ve öncelikli olduğu tekit edilirse, bilginin mahiyetsel bilinene tâbi olması problemle yüz yüze gelecektir. Bu problemi ortadan kaldırmak için bir tedbir düşünülmüş

olup bu tedbir sayesinde varlığın asıllığı ve bilginin varlıkla beraberliği ve ona bitişik oluşu ile birlikte bilginin bilinene tâbi olduğu ilkesi de zarar görmeyecek ve sıkıntıya düşmeyecektir. Bu tedbir şöyledir: Doğrudur, varlık mahiyete hâkimdir ve kendi zatî eserlerinden pek çoğunu ona geçirir, ancak mahiyetin zatî özellikleri de pek çok konuda varlığa ilişir ve varlık onların hükümlerine uyar. Şüphesiz yerleşme (*takarrur*), gerçekleşme (*tahassul*), aşk, güç, dirilik ve bilgi varlığın zatî eserlerindendir ve varlık yönünden, mahiyetler âlemine ulaşır ve onlara ilişir. Diğer taraftan tümellik, tikellik, darlık ve sınırlılık, çokluk ve başkalık gibi hükümler/nitelikler mahiyetlerin zatî özelliği olmakla beraber varlığa da ilişirler ve varlık onların hükümlerine uyar. Bu etkileşim ve alışverişin delili şudur: Mümkünler âleminde varlık ve mahiyet asla birbirinden ayrılmaz ve gerçeklik makamında aralarında bir ayrılık olmaz. Varlık ve mahiyetin iç içe girmişliği ve bağlantılılığı eserlerinin birbirine sirayet edeceği şekildedir.

Varlığın hükümleri ve lazimeleri/ayrılmaz özellikleri, varlıkla bizzat/zatî olarak bağlantılıdır, mahiyete ise bilaraz/arazî şekilde ilişir. Buna karşılık mahiyetin hükümleri ve lazimeleri/ayrılmaz özellikleri, bizzat mahiyetle bağlantılıdır, ama aynı zamanda bilaraz varlığa da ilişirler. Buna göre bilginin bilinene tâbi olduğu söylendiğinde, bununla kastedilen mahiyetin hükümlerinin/özelliklerinin varlığa sirayet ettiği, buna karşılık varlığın bilaraz, mahiyetin hüküm ve eserlerini/özelliklerini kabul ettiği ve onlara büründüğüdür. Benzer şekilde, varlık ve mahiyetin hükümlerinin birbirlerine etkide bulunduğu ve arazî olarak birbirlerinin hükümlerine maruz kaldığı söylendiğinde bundan, her ne kadar bilinen de bilgiyi saflık ve sadelikten çıkarmada belirleyici rol oynasa dahi, bilginin, zuhur temelinde, bilinene hâkim olduğu ortaya çıkar.

Burada şöyle söylenebilir: Varlık ve mahiyet, gerçek makam yönünden birbirinden ayrı değilse ve ayrılamaz iseler, her birinin kendine has özellikleri olduğu nasıl iddia edilebilir?

Bu soruya cevap olarak şöyle söylenmelidir: Gerçekliğin evre ve mertebelerinin hiçbirinde varlık mahiyetten ayrılmaz. Ama gerçeklik zarfında varlığın mahiyetten ayrılmamasının anlamı, mahiyetin kendi kendine ve her türlü başka şey şartı olmaksızın dikkate alınması değildir.

İnsanî natık nefs kendi varlığının farkında olduğu gibi mahiyeti her türlü başka şeyden ayrı olarak düşünebilir. Bir başka deyişle, nâtık nefsin öylesine yaratıcılığı ve gücü vardır ki mahiyeti her türlü varlık izinden ve emaresinden soyutlar ve onu kendisi dışındaki her şeyden uzak olarak düşünebilir. Mahiyetin her türlü varlıktan soyutlanması, bizzat bu soyutlanma onun için zihinsel varlıkla süslenmek sayılır. Ancak şu husus bilinmelidir ki mahiyetle birlikte varlığın itibara alınmaması, mahiyetle birlikte varlığın yokluğunun itibara alınmasından farklıdır.

İslâm filozofları mahiyetin varlıktan soyutlanmasının kendisinin, bir tür zihinsel varlık olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu büyükler, bu soyutlamanın gerçeklik ortamında ve dış dünyada bir tür soyutlama olsa dahi, insanın yaratıcı nefsinin mahiyete sırf mahiyet olmak bakımından yönelebileceğini ve onu başka hiçbir şeyi dikkate almaksızın düşünebileceğini iyi bilmektedir. Mahiyet şartsız olarak düşünüldüğünde sadece mahiyet olur. Filozofların ifade ve ıstılahlarında şu cümle tekrar tekrar gündeme getirilir: "الماهية من حيث هي ليست إلا هي" [Mahiyet olmak bakımından mahiyet ancak kendisidir. *Mütercim*]"

Hikmet ehlinin/filozofların bu konuda söylediklerinden şu husus açıkça anlaşılabilmektedir: Mahiyet özü itibarıyla, gerçeklik kazanmamış bir şeydir; bu yüzden özü itibarıyla gerçekleşmiş olan varlıkla birleşebilir. Vücûd/varlık ve mahiyetten olmak üzere iki yönden oluşan bileşik bir mevcut/varlık, başka hiçbir bileşime benzemeyen bir bileşimdir. Mümkün varlıklardan hiçbiri bu tür bileşimin dairesi dışına çıkamaz ve bu tür bileşikler sadece akıl âleminde bölünüp parçalarına ayrılabilir.

Filozoflara ve tahkik ehline göre bu bileşim türü, en kötü bileşimdir ve bu yüzden bütün kötülüklerin kaynağıdır. Burada dikkat çekici olan nokta, varlık-mahiyet ilişkisinin rastgele bir ilişki olmaması, bilakis bu ilişkide aklî ölçülere ve kurallara göre değerlendirilebilen ve açıklanabilen bir tür karşılıklı gerektirmenin bulunmasıdır.

Aklî ölçü ve kurallarla tanışıklığı olan kimseler, iki farklı şey arasında aklî karşılıklı gerektirme olduğunda, kaçınılmaz şekilde ya ikisinden birinin diğeri aracılığıyla var olması ya da ikisinin de bir üçüncü şey aracılığıyla meydana gelmesi gerektiğini iyi bilirler. Şüphesiz burada ikinci seçenek söz konusu olamaz, zira burada birbirini gerektiren iki şeyden biri olan mahiyet özü itibarıyla ne vardır, ne de var edilebilir. Buna göre yukarıdaki birinci seçenek söz konusu olacaktır. Birinci seçenekte de varlığın gerçekleşmesini sağlayan mahiyet değildir; zira mahiyet, varlığın gerçekleşmesini sağlarsa, mahiyetin kendisinin varlıktan önce var olması gerekir ki bu da imkânsız bir şeydir. Bu varsayımlardan geriye kalan şudur: Varlık mahiyetin önündedir, mahiyet ise varlığa tâbidir. Mahiyetin varlığa tâbi olması bir varlığın bir başka varlığa tâbi olması gibi değildir, bilakis burada tâbilik gölgenin, sahibine olan tâbi olması gibidir.

Bir başka deyişle, varlık-mahiyet ilişkisi etkileme-etkilenme ilişkisi veya yapan-yapılan (*câ'il-mec'ûl*) ilişkisi değildir; bilakis ifade edildiği üzere, bu ilişki gölge ile gölgenin sahibi arasındaki ilişki gibidir.

Bu sözün anlamı şudur: Varlık, zatıyla ve kendi kendine vardır; mahiyet ise varlığa tâbi olarak ve bilaraz vardır. Varlık-mahiyet birliği de bu şekilde açıklanabilir ve bundan başka bir anlamı yoktur. Sadrulmüteellihîn bu konuda ayrıntılı konuşmaz ve bu ifadenin bir kısmı şöyledir:

"...إنّ بين الوجود والماهية الموجودة به ملازمة عقلية،

لا صحابة به حسب الإتفاق بالمعنى المعهود بين الحكماء..."[2]

[Varlık ile varlık sayesinde var olan mahiyet arasında, rastgele bir birliktelik değil, filozoflar arasında bilindiği anlamda aklî bir gereklilik vardır. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Sadrulmüteellihîn varlık-mahiyet ilişkisini bilinen bir ilişki sayar ve bu ilişkinin kesinlikle bilinmeyen ve geçmişte örneği olmayan bir ilişki olmadığına inanır. Sadrulmüteellihîn varlık-mahiyet ilişkisini bilindik bir ilişki sayarken kastettiği bu meselenin filozofların eserlerinde açık ve net bir şekilde ortaya konulduğu ve tartışıldığıdır.

İslâm felsefesi ile tanışıklığı olan kimseler varlık-mahiyet meselesinin Sadrulmüteellihîn'in eserlerinde ortaya koyulduğu şekliyle ondan önceki hiçbir filozofun eseriden gündeme getirilmediğini iyi bilirler. Elbette İslâm filozoflarının eserlerinde Sadrulmüteellihîn'in bildiği ve alışık olduğu şeylerle örtüşen konular gündeme getirilmiştir.

Her hâlükârda Sadrulmüteellihîn'in ortaya koyduğu varlık-mahiyet ilişkisi insanoğlunun gördüğü en ince ilişkidir. Varlık-mahiyet ilişkisi bütün ilişki çeşitlerinden farklıdır ve varlıklar arasındaki ilişki cinsinden değildir. Bu ilişki, "varolma" ve "görünme" arasındaki ilişki türündendir; bu da gerçekleşmiş bir şey ile gerçekleşmemiş şey arasındaki ilişki olarak isimlendirilebilir.

Şimdiye kadar zikredilenler ışığında şu husus açık biçimde anlaşılmaktadır: Varlık ve mahiyet birleşiktir; hiçbir şekilde dış dünyada ayrılamazlar. Bazı ince ve kavrayışlı filozoflar, varlık ve mahiyet arasındaki ilişkiyi dış dünyada, "Ayaklar birbirine dolaştığı zaman"[3] ayetinin kapsamı içinde görürler ve varlığın ayağının mahiyetin ayağına öyle dolaşmıştır ki her birinin zatî eserleri diğerine sirayet eder/geçer.

Bu konunun başında Sadrulmüteellihîn'e göre var olmanın hiçbir şekilde bilinir olmaktan ayrı olmadığını belirtmiştik. İmdi mümkünler âleminde varlığın mahiyetten de ayrılmadığını bilirsek, ortaya çıkmanın asıl ve temelinde, bilginin bilinene hâkim olduğu, ancak bilinen de bilginin hakikatini saflık ve sadelikten çıkarmada kendi rolünü oynadığı sonucuna varırız.

Şüphesiz ki Sadrulmüteellihîn'in "hikmet-i müte'âliye/aşkın felsefe" adlı felsefesi İslâm kültür dünyasında doğup gelişmiştir ve Müslüman düşünürlerin düşüncelerine yabancı değildir. Bu büyük filozofun kendi derin düşünceler deryasına daldığı zaman pek çok Batılı felsefe okulu ortaya çıkmıştı. Ancak

2 Sadrulmüteellihîn, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, Meşhed, s. 8.

3 Kıyâmet Sûresi, 29.

bugün Batı felsefe tarihine baktığımızda bu bölgenin düşünürlerinin sözlerinde Sadrulmüteellihîn'in düşünme biçimiyle bazı konularda karşılaştırılabilecek bazı noktaların bulunduğunu görürüz.

Sadrulmüteellihîn bazı eserlerinde çok açık bir şekilde, var olmayı asla bilinir olmaktan ayrı görmez. Şimdi Alman filozof Friedrich Wilhelm Joseph Schelling'in felsefî eserlerine bakacak olursak, Sadrulmüteellihîn'in sözlerinin içeriğinin onun sözlerinde yankılandığını ve yansıdığını kolaylıkla anlarız. Bu Alman filozof "ben"den bahsederken çok açık bir şekilde şöyle söyler: "Vardır, çünkü kendisini düşünmektedir, kendisini düşünmektedir, çünkü vardır." Bu iki filozof arasındaki benzerlik ve yakınlık daha artmaktadır. Sadrulmüteellihîn'in var olmanın bilinir olmaktan ayrılmaması hakkında sözüne bir kayıt ilave eder ve onu sadece varlığı, idrakî varlık olan şeyler hakkında geçerli sayar.

Bilginin temelini varlık bağlamında açıklayan Schilleng, şuna inanır: "Bir şeyi bilmek olmayan her bilme, gerçekliğe sahip değildir; buna karşılık her bilme hakkında, her gerçekliğin kökü ve temeli olan şeyin hükmü uygundur; bu kök ve temel ise, mutlak ve şartsız bir şeyden başkası olamaz. Elbette bu şartsız kendi kendine, yani kendi varlığına düşünülebilir [varlığı tarafından düşünülebilir] olandır. Bu da varlığı, düşünülebilir olmakla varlık olandır. Kısaca diyecek olursak, varlığın aslı, düşünmenin aslı ile özdeştir. Böyle zatıyla kaim bir şey, mutlak bendir. Ben, her düşünmeden ve algılamadan önce olan bir varlığı kapsar. Düşünüldüğü için vardır, var olduğu için düşünülür. Bu yüzden varlık ve düşünülmesi kendini düşünen iledir; buna göre kendini düşündüğü için vardır ve var olduğu için kendini düşünür."

Düşünce ve varlık arasındaki ilişki uzak geçmişten günümüze gelinceye kadar büyük düşünürleri düşünmeye sevk etmiştir. Felsefe tarihinin şafağında büyük filozof Parmenides demiştir ki: "Öz, düşünmektir, varlık da [düşünmektir]." Varlığın düşünceyle ilişkisi ise hem faillik/öznelik ilişkisi, hem de mefullük/nesnelik ilişkisidir. Birinci durumda varlık, kendisi düşünülen olmakta; ikinci durumda varlık, düşünülen şey/düşünmenin nesnesi olmaktadır.

Anselmus'un ve başka düşünürlerin ontolojik/varlık delilinde gündeme getirilen problemde aynı meseleden doğar. Pek çok büyük filozof ontolojik delili tam ve geçerli sayarlar. Buna karşılık bir diğer grup onu reddeder ve ona hiç itibar etmez. Bu görüş ayrılığının kaynağının varlık ile düşünme arasındaki ilişkide gizli olduğunu söylesek boş konuşmuş olmayız.

Bilinmelidir ki tanınmış Fransız filozof René Descartes kendi felsefesinin temelini "cogito (*Düşünüyorum*)" olarak görmesine ve "Düşünüyorum, o hâlde varım" meselesine dayanmasına rağmen, düşünce ile varlık arasındaki ilişkiye işaret etmemiştir. Bu yüzden "Düşünüyorum" sözü, Descartes'ın felsefesinde

"Bir düşünceyi düşünüyorum"anlamında olmalıdır. Bu filozof bilen ile bilinen arasındaki ilişkiye ve düşüncenin yöneliş yönüne dikkat etseydi, bir bilinenin iş başında olmadıkça bilenin doğru bir anlamı olamayacağını kolaylıkla anlardı. Her hâlükârda Descartes kendi özünün kurucu unsurundan bahsetmiş ve düşüncenin düşündükçe var olduğu, düşünmediğinde ise var olmadığı sonucuna varmıştır.[4]

Gerçek şu ki varlık-düşünce ilişkisinde Schelling'in görüşü Sadrulmüteellihîn'in görüşüne diğer Batılı düşünürlerin görüşünden daha yakındır. Bu Alman düşünür gençliğinde Tübingen Üniversitesi'ne kabul edilmiş ve orada ikisi de kendisinden beş yaş büyük olan Hegel ve Hölderlin ile arkadaş olmuştur. Her ne kadar Fichte'nin düşüncesi Schelling için düşüncenin başlangıcı ise de, kısa zaman için kendi zihin bağımsızlığını göstermiş ve "Tabiat, Mutlak'ın doğrudan tecellisidir" demiştir.

Schelling'e göre felsefenin temel önermesi "Ben, benim" olabilir; o bu önermeden "ben" dışındaki şeylerden uzaklaşmaya yönelir ve "ben" ve "ben olmayan"ın birbirlerini belirlediklerine delil getirir. Hiçbir zihin gözsüz ve hiçbir göz zihinsiz olamaz. O hâlde aracı bir amil/etken gereklidir. Bu ikisini birbirine bağlayan ortak sonuç ortaya çıkarmadır (*bâz-numûd*).

Schelling'in sözündeki temel nokta, onun deneyimsel "ben" ile mutlak "ben" ayrımına dayanmasıdır. Bilgi sistemi mutlak "ben"den başlar. Bu filozofa göre "mutlak ben", biricik ve sonsuzdur; ama ona nispet edilen biriciklik, bir tabakanın bireyine nispet edilen biricikliğin ötesindedir. "Ben", kavramsal düşüncenin erişiminin ötesindedir ve sadece aklî görüş ile kavranabilir. O aklî görüşten bahsederken, kendisinde gören ve görülenin bir olduğu bir görüşe işaret eder.[5]

Önceki sayfalarda Sadrulmüteellihîn'in çok açık şekilde varlığı kavramanın ancak müşahede yoluyla mümkün olduğunu ve varlığın tam veya eksik tanımının yapılamayacağını düşündüğünü belirtmiştik. Sadrulmüteellihîn'in varlığın müşahede edilmesinden bahsederken kastettiği, varlığı kavramanın huzûrî bir kavrayış olduğu ve husûlî bilgiyle varlığın idrak edilemeyeceğidir. İslâm felsefesinin ilke ve esaslarına aşina olan kimseler, huzûrî bilgide bilenin bilinen ile bir ve özdeş olduğunu ve bu ikisinin farklılığının sadece itibar âleminde/zihinsel varsayımda olduğunu bilirler.

Burada dikkatle ele alınması gereken bir mesele gündeme gelmektedir: Sadrulmüteellihîn bir yandan varlığa ilişkin bilginin huzûrî bilgi olduğunu ve müşahede ve gözden başka bir yolla varlığın elde edilemeyeceğini söylemekte, diğer

---

4 Bkz. Pervîz Ziyâ' Şihâbî, *Der-Âmedî Pedîdârşinâsâne bedîhî Felsefe-i Descartes.*

5 Frederick Copleston, *Târîh-i Felsefe ez Fichte tâ Nietzsche,* Farsçaya çev. Dâryûs Âşûrî.

yandan da varlığın asıllığına dair delil getirmekte ve şeylerin mahiyetlerinin itibarî olduğunu söylemektedir. Bu iki öncüle dikkat ettiğimizde, şöyle bir soruyla karşı karşıya kalmaktayız: Pekiyi husûlî bilgi ile bilinen şey nedir? Husûlî ilimlerle ve mantıksal kurallarla varlık meseleleri nasıl ele alınıp incelenecektir? Bu mesele başka bir şekilde de dile getirilebilir. Sadrulmüteellihîn bir yandan bilgiyi varlıkla beraber ve ona bitişik saymakta ve onu varlıkla paralel görmekte, diğer taraftan da bilgiyi nitelik kategorisinden saymakta ve hatta onu bir araz kategorisine indirgemektedir. Acaba bilginin varlıkla beraber ve ona bitişik olduğu görüşü ile bilginin nitelik kategorisinde yer aldığı görüşü uzlaştırılabilir mi?

Bu soruya cevap verebilmek için Sadrulmüteellihîn'in felsefesinde temel ilkeleri dikkate almamız gerekir. Bu büyük filozof bir ilke olarak varlığın asıllığını kabul ettiği gibi, varlığın teşkîkine, yani çok mertebeliliğine de bir esas olarak dayanır. Buna göre varlığın hakikati bir olmakla beraber, çeşitli mertebelere sahiptir. Varlıkla beraber ve ona bitişik olan bilginin hakikati de çeşitli mertebelere ve farklı evrelere sahip olacaktır.

Tek mertebeli (*mütevâtı*) bir ile çok mertebeli (*müşekkek*) biri karıştırmak daima hata ve yanlışa sebep olur. Çeşitli mertebelere sahip ışık-gibi (*nûrî*) bir hakikat olan varlıktan hem güneş ışığı hem de ay ışığı olarak görülebilir. Bir başka deyişle, varlık çeşitli mertebelere sahip olması gereğince hem ışık hem de gölge olarak görülebilir. Apaçıktır ki varlığın çeşitli, güçlü ve zayıf mertebeleri varsa, varlıkla beraber ve ona bitişik olan bütün şeylerin de çeşitli, güçlü ve zayıf mertebeleri olacaktır. Büyük İslâm filozoflarının nazarında hayat, ilim, irade, aşk, kudret ve meşiyet gibi terimler varlıkla beraber ve ona bitişiktir; onların hükümleri de varlığın hükümleriyle beraber ve ona paraleldir. Bunun delili varlıktan mutlak kemal olarak bahsedilmesi, mutlak kemalin ise kemal sayılan şeye yabancı olmamasıdır.

Kemal ve tamlık varlığın durumu ve özelliğidir. Buna göre, tamlığa sahip olan şey varlıkla beraberdir ve uyumludur. Bu nazariye kurucu filozof Ebû Nasr Fârâbî'nin eserlerinde gündeme getirilir, başka filozoflar da onu kabul eder. Fârâbî'nin bu konudaki bilinen ifadesi şöyledir:

"...يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات، وفي العلم
علم بالذات، و في القدرة قدرة بالذات، وفي الإرادة إرادة بالذات
حتى تكون هذه الأمور في غيرها لا بالذات..."[6]

[Varlıkta zatıyla varlık bulunmalıdır; bilgide, zatıyla bilgi bulunmalıdır; kudrette, zatıyla kudret bulunmalıdır; iradede, zatıyla irade bulunmalıdır. Ta ki bu şeyler kendileri dışındaki şeylerde zatla bulunmasın. *Mütercim*]

---

6 Yazar Fârâbî'ye nispet ettiği bu ifadenin kaynağını zikretmemiştir. (*Mütercimin notu*)

Bu alıntıda görüldüğü gibi, varlığın gerçekliği varlığın bizzat gerçek olduğuna delildir. İlim, kudret ve diğer kemal sıfatları hakkında da durum aynı minval üzeredir. Bir başka deyişle, zatî bilgi gerçekleşmedikçe zatî olmayan bilgi gerçekleşmez. Bu düşünce, şu felsefî ilkenin kapsamında yer alır:

"...كلّ ما بالعرض لا بدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات..."

Bilaraz olan her şeyin bizzat olan bir şeye varıp dayanması ve onda sonlanması gerekir. Bu söylenilenler ışığında şöyle bir sonuca ulaşabiliriz: Zatla olan/kendi kendine bilgi, zatla olan/kendi kendine varlıkla beraberdir ve onunla bitişiktir; kemalin son sınırında olan şey, mutlaktır; mutlak ise asla bir şeyden örtülü değildir. Zira örtülü olmak, sınırlılıktan kaynaklanır, mutlak varlıkta ise sınırlılık yoktur. Varlık ilişkisinde/ontolojik ilişkide, "varlığın" "görünüşü" kuşattığı apaçıktır; ışığın anlamı ise kendisi sayesinde apaçık olmak, başkasını apaçık kılmaktır.

Bu söylenilenlere dayanarak varlığın özelliğinin, ışığın ve aydınlığın özelliği olduğunu, bilginin anlamının ise ışık ve aydınlık ile apaçık olduğunu söyleyebiliriz. İmdi eğer varlığın çeşitli oluşumlara ve farklı mertebelere sahip olduğunu anlarsak, zihinsel varlığın da çeşitli oluşum ve mertebelere sahip olduğunu da kabul ederiz.

Sadrulmüteellihîn bu meseleye dayanmış ve zihinsel varlığı varlık mertebelerinden saymıştır. Dikkat çekici olan nokta şu ki bu büyük filozof zihinsel varlığı bir tür şühûd/manevî görüş olarak değerlendirmiş ve bu terimle varlığı kavramanın ancak şühûd/manevî görüş ile mümkün olduğuna işaret etmiştir. Sadrulmüteellihîn'in bu konudaki ifadesi şu şekildedir:

"...في إثبات نحوٍ آخَرَ من الشهود يقال له الوجود الذهني..."[7]

[Zihinsel varlık denilen bir diğer şühûd/manevî görüş şeklinin ortaya konulması hakkında. *Mütercim*] s. 121

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Sadrulmüteellihîn zihinsel varlık olarak isimlendirdiği bir tür şühûddan/manevî görüşten bahsetmektedir. Sadrulmüteellihîn'in nazarında "zihinsel varlık" olarak isimlendirilen şey, zatıyla bilinendir. Zatıyla bilinende ise bilen ile bilinen arasında asla bir ayrılık ve ikilik olmaz.

Bir başka deyişle, zihinsel varlık insanın bilgi suretini/formunu oluşturur; bilgi suretlerinin nefse huzûru/apaçık oluşu ise bir aracıya gerek duymaz. Bilgi sureti bir başka suret aracılığıyla nefs için hâzır olan/huzûr bulan bir şey değildir [Yani nefs, kendindeki bilgileri bir başka bilgi aracılığıyla bilmez. *Mütercim*] Nâtık/düşünen insanî nefs için bilgi suretleri, huzûrun/hâzır oluşun

7 Sadrulmüteellihîn, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s. 24.

kendisidir ve gerçekte onların mertebelerinden olduğu söylenebilir. Nefsin bilgi suretlerini bilmesi, bizzat bu bir tür huzûrî bilgidir; huzûrî bilgide ise bilen ve bilinen bir ve aynı şeydir.

Nâtık/düşünen insanî nefsin bilgi suretlerini bilmesinin ölçütü, onların nefs yanında doğrudan ve aracısız şekilde huzûru/bulunmasıdır; aynı temelde onlara bizzat bilinen [yani bilinmek için bir başka aracıya veya başka suretlere ihtiyaç duymayan] denir. Bilgi suretleri nefsin varlık alanındaki huzûrları/bulunuşları sebebiyle bizzat bilinen olarak isimlendiriliyor iseler, nefsin varlık alanının dışındaki şey de arazla bilinen olacaktır.

Buna göre dış dünya arazla bilinendir, bilinirliğin bilaraz oluşunun illeti ise bilgi suretlerinin aracılığında aranmalıdır. Bir başka deyişle, dış dünya bilgi suretlerinin aracılığıyla bilinir, aracı vasıtasıyla bilinen şeye ise bilaraz bilinen olacaktır.

Şimdiye kadar söylenenlerden hareketle bilginin ölçütünün zihinsel varlıkta gizli olduğu, zihinsel varlığın ise ancak huzûr ve müşahe ile bilinebileceği söylenebilir. Bu yüzden Sadrulmüteellihîn zihinsel varlığın ispatı konusunda bir tür şühûddan/manevî görüşten bahseder ve pek çok bağlamda, varlığın kavranışının ancak müşahede ve huzûr yoluyla mümkün olduğunu çok açık bir şekilde ifade eder.

Burada şöyle söyleyebiliriz: Doğrudur, zihinsel varlığın kavranışı manevî görüş ve huzûr yoluyla gerçekleşir, ama zihinsel varlık mutlak varlık değildir. Buna karşılık Sadrulmüteellihîn varlığın mutlak biçimde kavranışının ancak müşahede yoluyla mümkün olduğunu iddia etmektedir. Bir başka deyişle, Sadrulmüteellihîn'in mutlak mânâda öne sürdüğü şey, varlığın ancak müşahede yoluyla kavranabileceğidir. Oysa müşahede ve huzûr yoluyla idrake dilen şey, "zihinsel varlık" olarak isimlendirilen şeydir ve daima mutlak varlıktan daha özeldir.

Bu soruya cevap olarak şöyle diyebiliriz: Doğrudur, zihinsel varlık mukayyettir, mukayyet varlık ise mutlak varlıktan daha özeldir. Ama mukayyet varlığın kavranışı mutlak varlık kavranmadan mümkün değildir. Zira mukayyet, kayıt suretinde görünen mutlaktır. Şu hâlde hiçbir aracı olmaksızın zihinsel varlığı müşahede eden kimse, varlığı müşahe etmiştir ve onun için varlığa ilişkin bir soru gündeme gelmez. Varlık sorusu insanın özelliklerindendir ve varlık sorusunu sormakla felsefe ortaya çıkar.

Sadrulmüteellihîn zihinsel varlığa ilişkin aracısız manevî görüşten bahsettikten sonra önemli ve esaslı bir meseleye işaret eder ve der ki: Bir mahiyet, varlığın çeşitli ve farklı yönlerine sahiptir; varlığın çeşitli yönleri ise varlığın evreleri (*etvâr-ı hestî*) olarak isimlendirilen şeydir. Apaçıktır ki bir mahiye-

tin varlığının evreleri aynı derecede değildir, şiddet ve zayıflık bakımından birbirinden farklıdır. Örneğin cevher, varlığın çeşitli yönleriyle süslenmiş tek bir kavram ve mahiyettir. Cevherin mahiyeti her türlü konudan ve maddeden bağımsız ve ayrı görülür.

Şüphesiz her türlü konudan ve maddeden bağımsız ve ayrı cevher ancak Faal Akıl ve soyut [mufârık/ayrık, *Mütercim*] akıllardır. Bu cevhersel mahiyet bazen maddeye muhtaç ve bitişik olur, bir tür oluş ve bozuluşla birlikte olur. Tür suretleri (*suver-i nev'iyye*) ve edilgin nefsler bu tür cevhersel mahiyetler içinde yer alır. Cevhersel mahiyetin bir başka varlık kısmı var olup ne akıl cinsindendir, ne de madde. Bu ara (*berzah*) varlık türü, akıl âlemi ile madde âlemi arasında yer alır. İnsanın vehim ve hayalinde yer alan cevhersel suretler üçüncü varlık türündendir. Sadrulmüteellihîn'in bu konudaki ifadeleri şöyledir:

"...إعلمْ أنّ لماهية واحدةٍ أنحاءً ثلاثةً من الكوْن بعضُها أقْوى من بعض إلخ..."[8]

[Bilmelisin ki bir mahiyetin kimisi kimisinden daha güçlü olan üç tane varoluş yönü vardır. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Sadrulmüteellihîn'e göre bir mahietin çeşitli ve farklı varlık yönleri vardır ve varlık mertebelerindeki bu çeşitlilik/farklılık asla onun birliğiyle çelişmez. Bu düşünce tarzı temelinde, bilgi mertebeleri varlık mertebelerinden ibarettir ve insan bilgi mertebelerinin her birinde, kendi varlık mertebesini açığa vurur.

İnsan aklî bilgi mertebesinde, aklî varlıktır; hayalî bilgi mertebesinde hayalî varlıkla görünüp ortaya çıkar. Böyle düşünen kimselere göre, epistemolojik meseleler ontolojik meselelerle uyumludur ve iki alan arasındaki ayrım ortadan kalkar. Sadrulmüteellihîn'in zihinsel varlık hakkındaki düşüncesine göre, somut gerçekliğin ve zihnin ikisi de varlık mertebelerindendir, varlık mertebeleri ise teşkikli/çok mertebeli bir birlikte birdir ve uyumludur. Somut gerçeklik ile zihin arasındaki tekabül/karşılıklılık çok meşhur karşılıklılıklardan değildir; bilakis bu karşılıklılık varlığın teşkîkli/çok dereceli mertebelerindeki karşılıklılık cinsindendir. Böylesi bir karşılıklılıkta ise farklılık görüldüğü ölçüde birlik de görülebilir. Şöyle diyecek olursak asla abartıda bulunmuş olmayız: Varlığın teşkîkli/çok dereceli mertebelerindeki farklılık ve karşılıklılık sonunda birliğe dönecek ve birlik kaynağına batıp kaybolacak şekildedir.

Şimdiye kadar söylenenlerden hareketle şöyle bir neticeye ulaşabiliriz: Somut gerçeklik ile zihin arasındaki farklılık ve karşılıklılık iki varlık mertebesi arasındaki farklılık ve karşılıklılık cinsindendir; varlığın teşkikli/çok dereceli mertebelerinde farklılık ise bir tür birliğe râcidir. Teşkikli/çok dereceli birlik

---

8 *Aynı yer.*

öyle bir birliktir ki sadece çoklukla çelişmemekle kalmaz, bilakis kendisinde çokluk ne kadar artarsa birlik o kadar daha açık hâle gelir. Bazı marifet ehli bu anlamı şu şiirin içeriğinde ararlar:

> "Onun dağınık saçları, toplanmanın sebebidir
> Öyleyse saçlarını daha da dağıtmalıdır"

Düşünce ile varlık arasındaki ilişkinin insanın karşı karşıya kaldığı en önemli meselelerden biri olduğunu yukarıda belirtmiştik. Zihin ile somut gerçeklik arasındaki ilişki de daima tartışma konusu olmuştur ve büyük düşünürler bu konuda kafa yormuşlardır. Alman filozof Schelling'e göre somut gerçeklik ile zihin arasındaki ayrılık insanın ince düşüncesinin sonucudur; elbette insan böylesi bir ince düşünce ile diğer hayvanlardan ayrılır. Bazıları insanın eylem için doğduğunu ve gereğinden fazla ince düşünmenin ve somut gerçeklik ile zihin arasındaki ayrılığı fark etmenin eylemde tembelliğe ve zayıflığa sebep olduğuna inanır. Bu kimseler çocukluk zamanına dönmeyi ve somut gerçeklik ile zihin arasındaki aracısızlığı hissetmeyi tavsiye ederler. Ancak gerçek şudur ki somut gerçeklik ile zihin arasındaki ayrılık insan için söz konusu olduğunda artık aracısızlık haline ve çocukluk zamanına dönmek mümkün değildir.

Eğer insan bu somut gerçeklik-zihin ayrımından kurtulacak ve bir tür birliğe geri dönecekse, zorunlu olarak hissetmekten ve çocukluk zamanından daha üstün ve öte bir sahada ona ulaşmalıdır; daha açık bir deyişle, felsefî dikkat ve ince düşünceyle somut gerçeklik-zihin birliğine ulaşılabilir. Buna göre nasıl ki somut gerçeklik-zihin ikiliği dikkat ve ince düşünce ile orta çıkıyorsa, bu ikilik ve ayrılıktan kurtulmak da felsefî dikkat ve ince düşünce ile mümkün olur. İnsan salt, kendi zihninden bağımsız dış varlıkların var olduğunu ve insan zihnindeki yansıyışlarının/görünüşlerinin sebebi olduğunu doğrulamakla zorunlu olarak kendini varlıklardan ve onların yansımalarından daha yüksek bir konuma yerleştirir; bu arada kendini ruh makamında doğrular. İşte bu bağlamda insan bir başka soruyla karşı karşıya kalır: Dış varlıklar illet ve sebep olarak insanın ruhuna nasıl etkide bulunur?

Batılı düşünürler bu soruyla karşı karşıya kalmamak için çok çaba sarf ederler ve yeni önerilerde bulunurlar. Immanuel Kant bu dış şeylerin, insan zihnindeki yansımalarının ve görünmelerinin sebebinin kendileri olmadığına, bilakis bu zihnin kendi bilgi suretlerini dış şeylerin maddesi üzerine attığına ve olgunun gerçekliğinin bu yolla yaratıldığına inanır.

Baruch Spinoza'ya göre zihinsel varlık ve somut varlık bir sonsuz cevherin çeşitli niteliklerinin iki paralel evresidir; Leibniz gibi bir diğer önemli ve tanınmış filozof ise zihin ile somut gerçeklik arasında önceden kurulmuş uyum [*pre-established harmony*, Mütercim] nazariyesine yönelmiştir.

Bu iki düşünürün nazariyelerine yöneltilen eleştirileri göz ardı edecek olursak, bu filozoflar olgusal varlık ile ideal varlık [onların zihinde formlar ve suretler olarak sahip oldukları varlık, zihinsel varlık, *Mütercim*] arasında bir tür birlik olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Bu filozoflardan bazılarına göre, tabiat güçlü ve amaçlıdır; öyle ki insanın ruhu aracılığıyla ve insanın ruhunda kendilerine dönerler. Bu düşünce tarzına göre şöyle söylenir: Tabiatın bilkuvve oluşunun gerçekliği sayesinde uykuda olan ruh, uyanıklığa ulaşır.[9] Zımnen bu sözden, tabiatın görünen ruh olduğu, ruhun ise görünmeyen tabiat olduğu gibi bir netice çıkar.

Böyle bir düşünce sebebiyledir ki Schelling bilimsel araştırmalarını, tabiatın akıl ile algılanıp kavranabileceği varsayımına dayandırmıştır. Bu Alman filozofa göre, her türlü bilimsel deney, tabiatın önüne tabiatın cevaplamaya mecbur olduğu sorular koymaktan ibarettir. Elbette bu söz, tabiatın akla benzer olduğu ve akılla anlaşılır ve kavranır olduğu düşüncesine dayanır. Bu sözü açıklamak için, tabiatın özbilinç elde etmek ve kendi kendini bilmek için daima insanda ve insan aracılığıyla ortaya çıktığı söylenmelidir.

Biz burada Sadrulmüteellihîn'in önemli ve esaslı yaklaşımına işaret ettik ve bu müteellih/dindar filozofun zihinsel varlık konusunda nasıl konuştuğunu ve nasıl bir incelikle bir tür zihinsel varlık-dış varlık birliğine ulaştığını gördük. O zihinsel varlık mertebesini ve dış varlık mertebesini varlık mertebelerinden sayar ve varlığın çeşitli ve çok sayıda mertebesi bağlamında teşkîkli/çok mertebeli birlikten bahseder. Bu büyük filozof bir olan mahiyetin, varlığın çeşitli yönleri ile var olduğunun ve varlığın çeşitli evrelerinde ortaya çıktığının da farkındadır. Bir başka deyişle, bir olan mahiyet varlığın çeşitli yönleriyle var olabilir, ama bir olan varlığın asla çeşitli mahiyetleri olamaz.

İmdi bir olan mahiyetin varlığın çeşitli yönleriyle var olabileceğini ve varlığın çeşitli mertebeleri arasında da bir tür teşkîkli/çok mertebeli birlik olduğunu anlarsak, zihin âlemi ile somut gerçeklik âlemi arasındaki ilişki ve bağlantı türüne ulaşabiliriz.

Burada, "Zihinsel varlık nedir?" ve "Algılar ve bilgiler bir varlık mertebesi olarak nasıl sayılabilir?" diye sorabiliriz. Bu soruya cevap olarak şöyle söylenmelidir: Zihinsel bilgi ve algılardan her biri, nâtık/düşünen insanî nefsin mertebelerinden bir mertebeyi oluşturur. Nâtık nefs ise gerçek bir varlık olduğu için onun bütün mertebeleri de gerçek olur. Burada bir başka soru gündeme gelmektedir: Doğrudur, bütün bilgi ve algılar nâtık nefsin mertebelerini oluşturur, ancak şu da unutulmamalıdır ki insanın dış varlıklara ilişkin bilgisi o şeylerin mahiyetini idrakten ibarettir; bilinen mahiyetler ise dış varlıkların mahiyetleri olmak bakımından insanın nâtık nefsinin mertebelerinden olmaz.

---

9 Copleston, *Târîh-i Felsefe ez Fichte tâ Nietzsche*, s. 114.

Sadrulmüteellihîn meşhur *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye* kitabında kendisine dayanarak bu soruya cevap verebileceğimiz bir meseleyi gündeme getirir. Bu müteellih/dindar filozof, aynanın yaratılışında, düşünen kimselerin ibret almasını sağlayacak bir tür hayret vericilik müşahede eder: "Biz aynada ve cilalanmış cisimde varlıkların suretini/görüntüsünü görürüz ve bu suretleri gördüğümüze asla şüphe etmeyiz."

Bununla beraber pek çok filozof bu suretlerin/görüntülerin varlık şekli hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bazıları aynada görülen şeylerin aynanın dışında ve onun karşısında bulunan şeyle özdeş olduğunu söylemiştir. Diğer bir grup da aynada görülen şeylerin aynaya yerleşmiş suretler/görüntüler olduğunu düşünmüştür. Son olarak bir grup filozofa göre aynada görülen şeyler misal âleminde bulunan varlıklar zümresindedir ve ayna yoluyla insana görünür.

Sadrulmüteellihîn bütün bu görüş ve düşünceleri reddeder ve aynada ya da herhangi bir cilalanıp parlatılmış cisimde görülen suretlerin/görüntülerin bilaraz varlık olduğuna ve onun dışarıdaki varoluş biçiminin, hikâye olmak bakımından hikâyenin varoluş biçimi olduğuna inanır. Bu büyük filozofun nazarında, varlığın hikâyesi hikâyenin varlığıdır; hikâyenin varlığı ise bilaraz varlık olarak isimlendirilebilecek şeydir. O, saf mahiyetin bir diğer ifadesi olarak görülebilecek olan tabiî küllînin bilaraz varlık olduğuna inanır; bilaraz varlık ise varlığın hikâyesinden ibarettir. Tabiî küllî, mütekellimlerin düşündüğünün aksine, yok değildir. Elbette [Platon ve Sühreverdî gibi, *Mütercim*] bazı filozofların ısrar ettiğinin aksine aslî ve asıl varlık da sayılamaz. Bilakis tabiî küllî, varlığın hikâyesi veya hikâyenin varlığı sayılabilecek gölgemsi bir varlığa sahiptir. Sadrulmüteellihîn'in bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...واعلم أنَ أمرالمرآة عجيب وقد خلقها الله عبرة للناظرين وذلك أنّ ما يظهر في المرآة من الصور ليست بعينها الأشخاص الخارجية... ولا هي صور منطبعة فيها... ولا هي من موجودات عالم المثال...إنّ تلك الصور موجودات لا بالذات، بل بالعرض... فوجودها في الخارج وجود الحكاية بما هي حكاية وهكذا يكون وجود الماهيات والطبائع الكلية عندنا في الخارج. فالكلي الطبيعي، أي الماهية من حيث هي، موجود بالعرض لأنه حكاية الوجود ليس معدوماً مطلقاً...ولا موجوداً أصلياً...بل له وجود ظلّي..."[10]

Bu alıntılarda görüldüğü gibi, Sadrulmüteellihîn mahiyetin varlığını veya tabiî küllîyi gölgemsi varlık sayar, gölgemsi varlığı ise varlığın hikâyesi olarak görür. Burada dikkat çekici olan, varlığın hikâyesinin sayılan bir şey olmamasıdır. Varlığın hikâyesinin aslî varlık veya asıl varlık olmadığı da apaçıktır. İmdi varlık ve yokluk arasında hiçbir aracı düşünülemezse, varlığın hikâyesinin varlık cinsinden olduğu ve bilaraz varlık olduğunu ister istemez kabul etmemiz gerekir.

10 Sadrulmüteellihîn, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s. 40.

6

IŞIK VEYA VARLIK

Felsefî bilgi, varlık meselelerinin araştırılmasıyla elde edilen bir bilgidir. Bir filozofa göre, varlık meselesi diğer meselelerin başıdır ve bütün şeylerin eksenidir.

Müslüman filozoflar da diğer dünya filozofları gibi varlık meselelerini ele almışlar ve ontolojik konular (*umûr-ı 'âmme*) ve ikinci dereceden akledilirler hakkında ayrıntılı olarak konuşmuşlardır. Bu bağlamda Şihâbüddîn Sühreverdî yaygın gelenekten ayrılmış ve bütün enerjisini ve düşüncesini "ışık (*nûr*)" meselesine harcamıştır. O değerli kitabı *Hikmetü'l-İşrâk*'ta (İşrâk Felsefesi) şöyle söyler:

"Eğer varlıkta her türlü açıklama ve tanımdan müstağni bir şey varsa, o zatıyla/kendi kendine apaçık (*zâhir*) olandır; varlıkta da ışıktan daha apaçık bir şey yoktur." Şeyh-i İşrâk'ın bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

"...إنْ كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر

ولا شيء أظهر من النور فلا شيء أغنى منه عن التعريف..."[1]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Sühreverdî nazarında ışık her şeyden daha apaçıktır ve hiçbir açıklama ve tanıma muhtaç değildir. Işık, sadece kendisi bizzat apaçık olmakla kalmayıp başka her şeyi de kendi aydınlığında apaçık kılar.

1 *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk Sühreverdî*, taş baskı, s. 283.

Sadrulmüteellihîn *Hikmetü'l-İşrâk*'a yazdığı ta'lîkada/notlarda Sühreverdî'nin bu sözüne dikkat çeker ve ışığın bedihî olduğunu ve apaçıklığını kabul eder. Bütün bunlarla beraber, burada bu iki büyük filozof arasındaki ayrılığı çok derin ve geniş kılan bir mesele önplana çıkar. Sadrulmüteellihîn der ki: Işık hakkında doğru ve geçerli olan her şey varlık hakkında da doğru ve geçerlidir. Bir başka deyişle, nasıl ışık basit ve tanımdan müstağni ise, varlık da çok [basit]tir ve hiçbir açıklama ve tanıma muhtaç değildir. Işığın cins ve faslı yoksa ve bir tür şiddet ve zayıflığa ve çok dereceli öncelik ve sonralığa sahipse, varlığın da cins ve faslı yoktur, çok mertebeli bir hakikattir. Sadrulmüteellihîn ışık ile varlık arasında hiçbir farklılık olmadığına ve aralarındaki farklılığın sadece lafız/sözcük ve ıstılahta/terminolojide olduğuna inanır. Bu müteellih/dindar filozofa göre varlığın bütün kısımları ışığın kısımlarını oluşturur, ışığın bütün kısımları ise varlığın bütün kısımları sayılır. Sadrulmüteellihîn, Sühreverdî'nin ışık hakkında söylediği her şeyin varlık alanına has olduğuna ve bu İşrâkî filozofun varlık sözcüğü yerine ışık sözcüğünü kullandığını düşünür. Sadrulmüteellihîn'in bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...ولا تغاير بينهما إلا بحسب تغاير الإصطلاحات

والمصنّف عدل عن لفظ الوجود بلفظ النور..."

[Aralarındaki tek fark ıstılah farkıdır, yazar (Sühreverdî) varlık sözcüğünü, ışık sözcüğüyle değiştirmiştir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Sadrulmüteellihîn varlık ile ışık arasında hiç fark görmez ve Sühreverdî'nin ışık hakkında söylediklerinin [sadece] varlık lafzından vazgeçme olduğuna, gerçekte bütün söylediklernin varlığın hükümleri sayıldığına inanır. Şirazlı filozof [Sadrulmüteellihîn], Sühreverdî'nin niçin varlık sözcüğü yerine ışık sözcüğünü geçirdiğine dair bir delil getirmez ve bu konuda suskun kalır. Sadrulmüteellihîn'in işaret ve ima yoluyla delalet ettiği anlam, Sühreverdî'nin varlığın hükümleriyle alakalı bütün meselelerde kendisiyle aynı düşünüp aynı inandığı ve sadece varlık sözcüğü yerine ışık sözcüğünü kullandığıdır. Bir başka deyişle, o kendisinin varlık ve ışık konusunda Sühreverdî ile olan ihtilafını salt lafzî/terminolojik bir ihtilaf olarak değerlendirir. Sadrulmüteellihîn'in Sühreverdî'nin görüşüne itiraz ettiği ve kabul etmediği bağlam cisimlerin alacakaranlık (*ğâsik*) olduğudur.

Sühreverdî'nin eserleriyle tanışıklığı olan kimseler bu İşrâkî filozofun duyusal ışığı ışık mertebelerinden saydığı gibi, Zorunlu Varlığı, akılları ve nefsleri de yüce ışıklardan saydığını iyi bilirler. Elbette o, cisimleri ve cisimlerin nitelikleri de alacakaranlık olarak isimlendirir, alacakaranlık ise karanlıktan ibarettir. Sadrulmüteellihîn burada Sühreverdî'nin bu görüşüyle ilgili memnuniyetsizliğini ifade eder ve der ki: Varlık bütün yüksek ve aşağı mertebelerde ışıktır, cisimler de varlığın aşağı mertebelerindendir.

Elbette bazı varlık mertebeleri kendilerine ilişen eksiklik sebebiyle kuvve ve yoklukla karışmış, bu vesileyle bir tür karanlıkla nitelenmiştir. Bazı eksik varlıkların karanlıkla nitelenmesinin sebebi böylesi varlıklarda varlık yönlerinin gizli kalması ve yokluk hükümlerinin onlara galip gelmesidir. Örneğin heyulanın, uzaklığın/boyutun, zamanın, hareketin varlığına işaret edebiliriz. Böylesi varlıklarda yokluk ve asılsızlık yönü varlık ve gerçeklik yönüne üstün gelir. Bu yüzden bu şeylerin somut gerçeklik dünyasında ve dış âlemde sureti yoktur ve daima kendileri dışındaki şeyler ile veya o şeylerde gerçeklik/varlık kazanırlar.

Cisimler hakkında *berzah*/engel isminin ve teriminin kullanılmasına gelince Sadrulmüteellihîn'e göre çok güzel ve yerindedir. O, Sühreverdî'nin bu terimi kullanmakla çok ince ve derin bir iş yaptığına inanır, zira cisim daima aklî ışık ile maddî karanlık arasında yer alır; bölündüğü varsayıldığında da onun ölçüsel cüzlerinden her biri diğerine nispetle gaip ve yitiktir.

Bir başka deyişle, cismin ölçülerinden her biri diğer bir cüze nispetle gaip olduğundan, bütün cüzleri birbirinden gaiptir; gaiplik ise bir tür yokluk sayılır. Elbette cisim, boyut ve ölçüsel çokluk dışında bir başka yöne daha sahiptir ve ona "bitişiklik birliği (*vahdet-i ittisâlî*)" diyebiliriz. Cisim bitişiklik birliğine sahip olmak bakımından hem kendi kendisi için vardır, hem de onu bu şekilde idrak eden kimse için vardır.

Cismin var olduğundan bahsedilirken kastedilen cismin bilfiil eksik varlığa sahip olduğu, bilkuvve yok bir şey olduğu ve her türlü dağılıp bozulmayı kabul ettiğidir.[2]

Şimdiye kadar söylenilenlerden şu anlaşılmaktadır ki Sadrulmüteellihîn cismin karanlık bir şey ve bizzat alacakaranlık olduğu konusunda Sühreverdî'den ayrılmış ve bitişiklik birliğinin saf karanlıkla ve bizzat alacakaranlık olmakla uyumlu olmadığına inanmıştır. Sadrulmüteellihîn ve Sühreverdî arasındaki bu meseleyi gözardı edecek olursak, ışık ve ışığın çok mertebeli olduğu konusunda önemli bir görüş ayrılığı görülmez. Bütün bunlarla beraber burada cevabı pek de kolay olmayan büyük bir soru öne çıkmaktadır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Sadrulmüteellihîn, Sühreverdî'nin ışık konusunda söylediklerinin varlık hakkında da geçerli olduğuna ve gerçekte varlık ile ışık arasındaki farkın bir terminolojik farklılıktan ibaret olduğuna inanmaktadır. Burada gündeme gelen soru şudur: Sühreverdî niçin ışıktan bahsetmiş ve Hakk Teâlâ konusunda Zorunlu Varlık yerine "Işıkların Işığı (*Nûru'l-Envâr*) terimini kullanmıştır? Acaba bu İşrâkî filozofun varlık sözcüğü yerine ışık sözünü kullanmaktaki amacı söz sanatı yapmak ve sözcüklerle oynamak mıydı?

---

2 *Aynı yer.*

Sühreverdî'nin eserleriyle tanışıklığı olan kimseler onun sözcüklerle oynamadığını ve söz sanatı yapmadığını iyi bilirler. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî bir filozof olarak varlık meselelerine öylesine dalmıştır ki varlıktan başka bir şey düşünmemektedir. O, Sühreverdî'nin ışık felsefesini kolayca kendi felsefesinin ilkeleri temelinde yorumlamakta ve ışık kelimesinden varlığı anlamaktadır. Ancak insaf nazarıyla bakacak olursak, Şîrâzlı büyük filozofun Sühreverdî'nin sözlerini yorumlarken asla bu İşrâkî filozof tarafından kabul edilmeyecektir, zira Sühreverdî bilerek ve bilinçli şekilde konuşmakta ve varlık kelimesinden ışık kelimesine geçerek kendi yaklaşımını açığa vurmaktadır. O çok açık bir şekilde varlığın itibarî olduğunu bildirmekte ve kendi İşrâkî felsefesinin temelini ışık saymaktadır.

Sühreverdî ışığı temel saymakla eski İran felsefesini diriltmeyi amaçlamış ve Zerdüşt'ü büyük bir filozof olarak açıkça övmüştür. O, antik dünyanın büyük filozoflarına olan ilgisinde belli bir coğrafî bölgeye bakmaz ve Platon'u da hikmetin İmâmı/felsefenin önderi olarak "güç ve ışık sahibi" lakaplandırır. Sühreverdî'nin eserlerinde ışık felsefesinin izleyicileri ve taraftarları olarak eski İran bilgelerinden birkaçı zikredilir ki isimleri sırasıyla şunlardır: Câmesp, Ferşâdşûr veya Ferşâdşîr, Bozorgmehr. Bu İşrâkî filozof, Kur'ân-ı Kerîm'de ışık kelimesinin Allah hakkında kullanıldığını iyi bilmektedir; Hakk Teâlâ Kendini göklerin ve yerin ışığı olarak isimlendirdiği için O'ndan "Işıkların Işığı" olarak bahsedebiliriz.[3]

Buna göre Hakk Teâlâ'nın sıfat ve isimlerini tevkîfî/Allah tarafından bildirilmiş sayan ve bu noktaya dayanan kimseler Sühreverdî ile daha uyumlu olacaklardır, zira bu İşrâkî filozof "Işıkların Işığı"ndan ve ışığın farklı mertebelerinden bahseder; Allah'a ışık denilmesine din mensupları karşı çıkmayacaktır. Oysa Kur'ân-ı Kerîm'de ve başka semavî kitaplarda yüce Allah hakkında "varlık" adı kullanılmamıştır. "*Leys*/yok" karşılığında "*eys*/var" ve "*mâhiyet*/öz" karşılığında "*enniyet*/varlık" da Müslüman filozofların eserlerinde geçen kelimelerdendir. Ancak bu isimlerden hiçbiri Kur'ân-ı Kerîm'de görülmez. Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk* kitabında şöyle der: "Bu kitap başka bir yöntemle ve biçimde yazılmıştır ve onda ışıklar ilmi açıklanmıştı." O daha sonra şöyle ilave eder: "Bu kitapta zevk ve keşften faydalanılmıştır, ışık olmadan ise mükaşefenin hasıl olması mümkün değildir."[4] Buna göre İşrakî felsefe ışık temeline dayanır ve Sühreverdî de sağlam bir şekilde ışıktan bahseder. Bu açıklamalardan hareketle Sadrulmüteellihîn'in Sühreverdî'den beklentisinin uzak olduğu ve Sühreverdî'nin "varlık" sözcüğü yerine "ışık" sözcüğünü kullandığının beklenemeyeceği söylenebilir. İşrâkî Şeyh'in düşüncelerini kendi felsefesine göre açıklayıp yorumlayan sadece Sadrulmüteellihîn değildir; bilakis Mahmûd bin

---

3 *A.g.e.*, s. 18.

4 *A.g.e.*, s. 16.

Mes'ûd Kutbüddîn Şîrâzî de kendi *Hikmetü'l-İşrâk* şerhinde aynı yolu izler. Ona göre kadim İran bilgeleri ışık ve karanlık adı altında ortaya atılan şey zorunluluk ve mümkünlüktür. Kutbüddîn Şîrâzî'ye göre ışık zorunluluğun, karanlık ise mümkünlüğün sembolüdür. Filozoflar arasında bilinen aşağıdaki beyitte de Kutbüddîn Şîrâzî'nin görüşüne işaret olabilir:

> "Karanlık, mümkünden iki âlemde de
> Asla ayrılmaz, Allah daha iyi bilir"

Bu beytin anlamın içeriğine göre, varlığı mümkün olan bir şey kendi özünde karanlıktır, bu zatî karanlık ise asla onun mümkünlük alanından silinmez. Doğrudur, mümkün mahiyet varlık ışığıyla aydınlanır ve süslenir, ama varlık daima mahiyete ilişir; bu yüzden varlığın mahiyetten soyutlanması aklî bir engel ve problemle karşılaşmaz. Bu demek oluyor ki mümkünlük âlemindeki bütün mahiyetler, ister maddî ister soyut olsun, karanlığa bulaşmıştır ve sadece, onları aydınlatabilecek olan ışık varlıktır.

Eğer Sühreverdî'nin sözü üzerinde düşünecek olursak, bu İşrâkî filozofun cismi karanlık gördüğünü ve cisim ve cismanîden ibaret olan berzahın karanlığından bahsettiğini anlarız. Dolayısıyla Sühreverdî'nin karanlık ve "zatıyla alacakaranlık" dediği şey ile Kutbüddîn Şîrâzî'nin karanlık dediği şey arasında farklılık görünmektedir.

Kutbüddîn Şîrâzî'nin ve başka filozofların nazarında karanlık, mahiyetler alanına hastır, mahiyetsel karanlıkta ise soyut varlık ile maddî varlık arasında bir fark görülmez. Oysa Sühreverdî'ye göre karanlık, zatı itibarıyla karanlık olan berzahtan, yani cisimdendir. Bu söylenilenlerden hareketle, Kutbüddîn Şîrâzî'nin düşüncesinin problemli olduğu ve Sühreverdî'nin felsefesindeki ışık ve karanlığın Meşşâî felsefedeki zorunluluk ve mümkünlüğe indirgenemeyeceği hükmüne varabiliriz.

Sadrulmüteellihîn'in de düşüncesi problemlidir; Sühreverdî'nin ışıkla kastettiğinin tamı tamına Sadrulmüteellihîn'in varlıkla kastettiği ile aynı şey olduğu iddia edilemez. Elbette Hakk Teâlâ'nın Zorunlu Varlık mıdır, yoksa Işıkların Işığı mıdır meselesi de tartışılabilir. İşlerin seyrine ışık nokta-i nazarından bakan biri İlk İlke'nin Işıkların Işığı olduğunu söyler; buna karşılık düşüncesini eşyanın varlığına yoğunlaştıran kimse İlk İlke'nin Zorunlu Varlık olduğundan bahseder. Burada Zorunlu Varlık ile Işıkların Işığı arasında hiçbir ayrılık ve çokluk olmadığı ve Hakk Teâlâ'nın Zorunlu Varlık olduğu anlamda Işıkların Işığı olduğu söylenebilir. Bu soruya cevap olarak şöyle denilebilir: Doğrudur, Hakk Teâlâ'ya Zorunlu Varlık ve Işıkların Işığı adı verilebilir.

Ancak şu soru hâlâ sorulmamıştır: Hakk Teâlâ, Zorunlu Varlık olduğu için mi Işıkların Işığıdır? Ya da tersine Işıkların Işığı olduğu için mi Zorunlu

Varlık olarak isimlendirilmektedir? Zorunlu Varlık isminin Işıkların Işığı ismiyle eşanlamlı olduğu iddia edilemez, zira bu takdirde Sadrulmüteellihîn ile Sühreverdî arasındaki anlaşmazlık asılsız bir lafzî anlaşmazlığa dönüşecektir. Burada Zorunlu Varlık isminin Işıkların Işığı ismiyle beraber ve ona bitişik olduğu söylenebilir. Beraber ve bitişik olmak ise eşanlamlı olmaktan farklıdır, zira iki bitişik şey anlam ve kavram bakımından birbirinden farklıdır, ama dış dünyada yüklendikleri ve karşılık geldikleri şey itibarıyla tek bir şeydirler. Bu soruya cevap olarak şöyle denilmelidir: Sühreverdî bu ikisinin bitişikliğini ve birlikteliğini kabul etseydi, bazen Işıkların Işığı kelimesi yerine Zorunlu Varlık kelimesini kullanması gerekirdi. Ancak bu İşrâkî filozofun eserleri onun devamlı Işıkların Işığı'ndan bahsettiğini ve varlığı da sadece itibarî bir şey olduğunu göstermektedir. Elbette Sadrulmüteellihîn ve Sühreverdî arasında varlık ve ışık hakkında görülen bu ihtilaf asla ilk değildir; bilakis benzeri Platon ile diğer eski Yunan düşünürleri arasında görülebilir. Platon'a göre yüce Tanrı, En Yüksek İyi'dir, buna karşılık Aristo aynı konuda Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'den bahseder. Platon'un takipçileri, "En Yüksek İyi"nin anlamının diğer anlamlardan üstün olduğuna inanır, bu yüzden zorunlu olarak varlığı ve onunla bitişik anlamları "En Yüksek İyi"ye tâbi görür. Hıristiyan düşünürler Platon'un düşüncesinin aksine [Kitab-ı Mukaddes'in] Çıkış kitabındaki ilahî vahiy gereğince üstünlüğü ve yüceliği varlıktan görürler ve iyi varlığa tâbi kılarlar. Buna göre Hıristiyanlığın Tanrı'sının kemali varlık olmak bakımından varlığa layık bir kemaldir; varlık ise gerçek olduğu için böyle bir kemal de gerçekliğe sahiptir. Tanrı, kamil olduğu için var değildir; bilakis var olduğu için kamildir. Elbette Hakk Teâlâ'nın varlığının kemali her türlü tanım/sınır ve eksikliğin O'nun kutsal alanından selbedilmesi/olumsuzlanması ve sonsuzlukla nitelenmesi anlamına da gelir. Bilinmelidir ki sınırların ve eksikliklerin olumsuzlanması ile, sonsuzluk olumlu bir anlama sahip olacaktır; bu da nazar ehlinin/filozofların üzerinde ittifak ettiği şeydir.

Batılı düşünürler arasında Duns Scotus başkalarından daha çok sonsuzluk niteliğini Tanrı'ya nispet etmekte ısrar eder. Ona göre Tanrı'nın varlığını ispatlamak ve Tanrı'nın sonsuz varlığını ispatlamak aynı şeydir; bu söz şüphesiz, sonsuz olan varlık ispatlanmadıkça Tanrı'nın varlığının da ispatlanmayacağı anlamına gelir.

Bu yüzden o şöyle der: "Acaba varlıklar arasında sonsuz görülecek bir şey var mıdır?" Zikredilebilecek olan nokta şudur: Düşünürler sonsuzluğun anlamı konusunda aynı konuşmazlar. Nitekim Aristo'dan şöyle nakledilmiştir:

"Sonsuz, kendisinin ötesinde bir şey olmayan değildir; bilakis sonsuz, kendisinin ötesinde daima bir şey olandır."

Elbette pek çok Müslüman ve Hıristiyan düşünür bu söze karşı çıkmış ve sonsuzun, kendisinin ötesinde bir şeyin olmadığı şey olduğuna inanmıştır. Görünen o ki sonsuz ile Aristo'ya nispet edilen görüş, bilkuvve ile daha uyumludur. Zira bilkuvve bağlamında sonsuz, kendisinin ötesinde daima bir şey var olan şeydir. Sayının sonsuzluğundan bahsedildiğinde kastedilen varsayılan her sayının ötesinde bir başka sayının düşünülebilmesidir.

Buna göre bilkuvve sonsuzluk, bilfiil sonsuzluktan farklıdır ve asla bu farklılık gözden kaçırılmamalıdır. Müslüman ve Hıristiyan filozoflar Hakk'ın varlığının sonsuzluğundan bahsettiklerinde kastettikleri Hakk Teâlâ'nın bilfiil sonsuz olduğudur; sonsuz olmak ise ötesinde bir şeyin var olmadığının söylenmesi gereken şeydir.

Her hâlükârda varlık olmak bakımından varlık sonsuzdur; bilfiil sonsuz olan ise bir ve zorunlu da olacaktır. Çünkü ifade edildiği üzere, sonsuz, kendisinin ötesinde bir şey var olmayandır; bir şeyin varlığının ötesinde hiçbir şey yoksa, o şey o hem birdir, hem de zorunlu. Birdir, çünkü kendisinin dışındakileri olumsuzlar; zorunludur, çünkü kendi varlığını başkasından almaz.

Şimdiye kadar anlatılanlardan hareketle şu husus açıklığa kavuşmuştur: Başka her şeyi gözardı ederek varlığı düşünecek olursa, onun birliğini, gerçekliğini ve zorunluluğunu anlar. İslâm dünyasının büyük filozofu eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ bu yönteme işaret etmiş ve onu diğer bütün yöntemlerden üstün görmüştür. İbn Sînâ'nın bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...تأمّلْ كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل ووحدانيّته

وبراءته عن الصمات إلى تأمّل لغير نفس والجود..."[5]

Yani: İlk'in varlığına, birliğine ve eksikliklerden münezzeh olduğuna ilişkin açıklamamızın varlıktan başkasına ihtiyacı olmadığı üzerinde düşün.

İbn Sînâ bu yolu "sıddıklar"ın (*sıddîkîn*) yolu sayar; ona göre sıddıklar ise, Hakk'a ulaşmak için Hakk'tan başkasının aracılığına müracaat etmeyen kimselerdir. Bu yöntem İslâm filozoflarının dikkatini çekmiş ve orijinal ve yeni bir üslupla açıklanmış ve ortaya konulmuştur. Sadrulmüteellihîn de sıddıklar deliline özel bir önem vermiş ve onu güçlü bir şekilde savunmuştur.

İslâm felsefesine aşinalığı olan kimseler bu sağlam delilin farklı şekillerde ele alınıp açıklandığını ve her Müslüman düşünürün bir şekilde ondan bahsettiğini iyi bilirler. Bizim burada amacımız sıddıklar delilinden ve farklı şekillerinden bahsetmek değildir; ancak şu kadarını söyleyelim ki bu delil Batılı düşünürler tarafından ontolojik delil adı altında bir başka şekilde ortaya atılmıştır.

---

5 İbn Sînâ, *Şerhu İşârât*, Dördüncü Namat, Çâp-ı Haydarî, Tahran, ss. 66.

Aziz Anselmus Hıristiyan âleminin ontolojik delilden bahseden ve onu kendine has bir üslup ve yöntemle açıklayıp ortaya koymuş büyük düşünürlerden biridir. Bu delil ortaçağlarda farklı şekillerde görünmüş ve René Descartes, Malebranche, Leibniz ve Spinoza kendi yüzlerini ortaya koymuşlardır. Zeki Fransız filozof allame Étienne Gilson, ontolojik delilin Yunanlılarda kesinlikle ortaya atılmadığına, ancak hiç kimsenin bu konuda araştırma yaparak onun ortaya atılmama sebebini aydınlatmadığına inanır. Sonra şu soruyu sorar: Bu delilin ilk kez Hıristiyan dünyanın düşünürleri tarafından üretilmiş olmasının sebebi nedir? Gilson'ın kendisi bu soruya cevap verir:

"Tanrı'yı varlıkla özdeş görmeyen Platon ve Aristo gibi filozofların Tanrı tasavvurundan hareketle Tanrı'nın varlığına delil çıkarabileceklerini düşünebilmek mümkün değildir."

Buna karşılık Anselmus gibi bir filozofa göre Tanrı'nın varlığının olup olmadığını sormak varlığın varlığının olup olmadığını sormak gibidir. Elbette Tanrı'nın varlığını olumsuzlamak da varlığın varlığı yoktur, demek gibidir. Bu sebepledir ki o daima, Tanrı'nın varlığını ispatlamaya ilişkin doğrudan bir delilin çelişkinin imkânsızlığı ilkesine dayandığı fikrindedir.

Bu delil, ayrıntılarını açıklamak için vakit harcamaya gerek duymayacağımız kadar meşhurdur. Ancak bu delilin onu anlatanların zihninde açık olmadığı kabul edilmelidir. Varlığın Tanrı'dan soyutlanmasının ve olumsuzlanmasının düşünülemez olduğu fikrinin, Tanrı'yı varlıkla özdeş gören Hıristiyanlardan başkası nazarında bir anlamı yoktur ve elbette Hıristiyanlar bu delille çelişkiye düşmeksizin, hem Tanrı'yı tasavvur edip hem de onun yokluğunu mümkün göremezler.[6]

Gilson'ın eserleriyle tanışıklığı olan kimseler bu allame filozofun felsefe tarihinde, özellikle ortaçağ felsefe tarihinde derinliği olduğu ve bu konudaki sözünün muteber olduğunu iyi bilirler. Bütün bunlarla beraber, o ontolojik delil/varlık delili hakkında oldukça sorgulanabilir şekilde konuşmuştur.

Biz şimdi Yunan filozoflarının ontolojik delili bilip bilmedikleri veya onun o dönemde ortaya atılmasının esasen imkânsız olup olmadığı üzerinde durmuyoruz; ilgilendiğimiz konu ontolojik delilin keşif ve icadının ortaçağ Hıristiyan filozoflarına ait gösterilmesinin oldukça şüpheli olduğudur. Böyle konuşan ve ontolojik delili Hıristiyan dünyanın filozoflarının düşüncelerinin neticesi ve ürünü gören kimseler İslâm filozoflarının düşüncelerinden tamamen habersizdirler.

Yukarıda işaret ettiğimiz üzere, eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ varlık hakkında düşünerek ve başka her şeyi gözardı ederek Zorunlu Varlık'ın kendisinin, birli-

---

6 Étienne Gilson, *Rûh-ı Felsefe-i Kurûn-ı Vustâ*, Farsçaya çev. A. Dâvûdî, İntişârat-ı 'İlmî ve Ferhengî, s. 85.

ğinin ve basitliğinin ispatına ulaşmıştır. İbn Sînâ bu yöntemi sıddıkların yöntemi olarak isimlendirmiştir; bu yöntem de ontolojik delil olarak isimlendirilebilecek şeyle aynıdır. Bu delil İslâm dünyasında Müslüman düşünürlerin ilgisine konu olmuş ve pek çok şekilde ortaya konularak son derece yaygınlık kazanmıştır.

Varlık hakkında düşünmek öylesine yaygınlık kazanmıştır ki Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin yüksek ve aşkın düşünceleriyle varlığın asıllığı ilkesine ulaşılmıştır. Bu dindar filozof varlığın asıllığını ispatlamak için sağlam deliller getirmiş ve onu eşsiz şekilde ispatlamıştır. Felsefe tarihinde pek az kimse Sadrulmüteellihîn ölçüsünde varlığın asıl, mahiyetin ise itibarî olduğunu ispatlamak için çaba harcamıştır.

Burada şöyle söylenilebilir: Ontolojik delilin, Aziz Anselmus'un ve diğer Batılı Hıristiyan düşünürlerin düşüncelerinde düzenlendiği şekliyle Hıristiyan dünyaya aittir ve Müslüman düşünürler tarafından ortaya konulan düşünceden farklıdır. Bu söze şöyle cevap verilebilir: Ontolojik delilin Batı'da ortaya konulduğu şekliyle Müslüman düşünürlerin ontolojik dediği şeyden farklı olduğu doğrudur. Ancak şu gözden kaçırılmamalıdır ki ontolojik delil ister Batı'da ortaya konulduğu şekliyle olsun, ister İslâm filozoflarının elinde kazandığı şekliyle olsun, varlık hakkında düşünmeksizin ve Tanrı'nın varlıkla özdeş olduğu söylenmeksizin anlaşılamaz ve açıklanamaz.

İmdi varlık hakkında düşünmeksizin ve Tanrı'nın varlıkla özdeş olduğu söylenmeksizin ontolojik delil anlaşılamaz ve açıklanamaz ise, Gilson bu delili nasıl Hıristiyan dünyanın bir özelliği saymakta ve Batılı filozofları bu yolda öncü ve kaşif addetmektedir? İbn Sînâ'nın eserlerini yakından tanıyan ve Müslümanların bu büyük filozofunun ortaçağ düşünürleri arasındaki rolünü görmezden gelmeyen bir kimse asla böyle konuşamaz? İbn Sînâ'nın felsefesinin temeli varlık hakkında düşünmekti; diğer Müslüman filozoflar da bu yolu izlemişlerdir. Sadrulmüteellihîn varlığın asıllığı nazariyesinin kahramanıydı ve varlığın birliği ve basitliği hakkında söz söylemiştir. Ona göre varlık gerçekte Hakk Teâlâ'dır ve bizim Hakk'tan başkası olarak saydığımız şeyler kendi başlarına ve Hakk'ın cömert zatından ayrı olarak yokluktan ibarettir. Bu dindar filozof nazarında, varlığın kendisi ile Var-Kılan (*Câ'il*), Var-Kılan'ın kendisidir; var-kılınan (*mec'ûl*) da bir tür varlıktır. Buna göre var-kılınan olarak isimlendirilen şey, illetinin hüviyetinden ayrı bir hüviyet değildir; akıl, hüviyeti kendisini varlığa getirenin hüviyetinden ayrı olan bir malule huzûrî işaretle işaret edemez. Aklın bu bağlamda yapabileceği tek şey, malul mahiyeti illetten başka bir şey saymaktır. Ancak bu söylenilenlerden şu anlaşılmıştır ki gerçekte malul ve var-kılınan, malul mahiyet değildir, bilakis var-kılınan ve taşılan şey varlıktır.

Buna göre Hakk Teâlâ'nın varlığı dışındaki her türlü varlık Hakk'ın zatının ışıklarından bir ışıltıdır ve O'nun yüzlerinden bir yüzdür. Bir başka deyişle, bireye münhasır hakikat Hakk Teâlâ'nın zatıdır, geri kalan şeyler onun halleridir. O, asıldır; O'nun dışındakiler O'nun zuhur ve tecellileridir. Kur'ân-ı Kerîm'de de, "O ilktir, sondur, zâhirdir/dıştır, bâtındır/içtir" buyurulmuştur.

Şu hâlde Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'ye göre Hakk Teâlâ varlıkla özdeştir, varlığın hakikati ise Hakk Teâlâ'dan başkası değildir. Bu filozofun bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...في أنّ الوجود بالحقيقه هو الواحد الحقّ تعالى و كلّ

ما سواه بما هو مأخوذ بنفسه هالك دون وجهه الكريم..."[7]

[Varlığın gerçekte Bir ve Gerçek olan [Allah] olduğu, özleri itibarıyla alındığında O'nun Yüzü dışındaki her şeyin yok olacağı hakkında. *Mütercim*]

Bu alıntı *el-Meşâ'ir* [Kavrayışlar] kitabının "Sekizinci Meş'ar"ının başlığı olup açıkça Hakk Teâlâ'nın varlıkla bir ve özdeş olduğuna delalet etmektedir. Sadrulmüteellihîn bu *meş'ar*'ın/başlığın "Tenbîh/Uyarı" adlı ekinde vehmi uzaklaştırır ve bazı kimselerin zihninde ortaya çıkabilecek itirazlara cevap verir. O şöyle der: Doğrudur, işin başlangıcında illet ile malulün ayrılığından bahsettik ve onları da varlığın kısımlarından saydık. Ancak ilmî araştırma ve aklî yolculuk işin sonunda bizi, illet denilen şeyin asıl ve esas olduğu, malulün ise illetin hallerinden bir hâl olduğu sonucuna ulaştırdı. Bir başka deyişle, illiyet/sebeplilik ve taşma [yani varlığa getirme, *Mütercim*] olarak isimlendirilen şey, İlk İlke'nin hallerindendir ve O'nun çeşitli zuhur ve tecellilerle tecellisidir. Bu açıklamayla, Zorunlu Varlık ile mümkün varlık arasındaki her türlü hülûl/birbirine girme ve ittihâd/birleşme vehmi ortadan kalkar, zira hülûl ve ittihâd bir tür ikilik gerektirir. Oysa hakikat güneşi doğduğunda ve kapsayıcı ışığı her yere ve her şeye yayıldığında, kendisine varlık denilmesi doğru olan şeyin Bir ve Kendi Başına Var Olan ve Başkalarını Varlıkta Tutan (*Kayyûm*) zatın hallerinden bir hâl olduğu ortaya çıkar.

Şimdiye kadar söylenilenlerden hareketle şu sonuca rahatlıkla ulaşabiliriz: Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'ye ve İslâm dünyasının pek çok büyük filozofuna göre Hakk Teâlâ'nın mahiyeti varlığın hakikatinden ibarettir; varlığın hakikati ise kendisine çokluk ve yokluk bulaşmaksızın her şeyin varlığıdır.

O hâlde şöyle söylersek abartmış olmayız: Hakk Teâlâ'nın varlığı, mahiyetidir, mahiyeti ise varlığıdır. Sadrulmüteellihîn'in bu konudaki ifadesi şu şekildedir:

---

7 Sadrulmüteellihîn, *el-Meşâ'ir*, s. 52.

"...فوجوده تعالى ماهيّة وماهيّته وجوده ولأنّه لو لم يكنْ وجوده،

وجود كلّ شيء لم يكن بسيط الذات ولا محض الوجود، بلْ يكون وجوداً

لبعْض الأشياء وعدماً للبعْض، فلزم فيه تركيب..."[8]

[O'nun yüce varlığı mahiyetidir, mahiyeti ise varlığıdır. Zira O'nun varlığı her şeyin varlığı olmasaydı, Zat'ı basit olmazdı ve saf varlık olmazdı; bilakis bazı şeyler için varlık, bazı şeyler için yokluk olurdu, böylece onda bileşiklik olurdu...*Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Hakk Teâlâ'nın varlığını mahiyeti, mahiyetini de varlığı sayar ve O'nun yüce varlığının her şeyin varlığı olduğuna inanır, zira O'nun varlığı her şeyin varlığı olmasaydı, Zat'ı basit ve saf varlık olmazdı. Bu takdirde bazı şeyler için varlık, diğer bazı şeyler için yokluk olurdu. Bu da bileşiklik gerektirir, her türlü bileşiklikte ise ihtiyaç gizlidir. Diğer taraftan Hakk Teâlâ'nın saf ihtiyaçsızlık/zenginlik olduğunu ve her türlü fakrın/muhtaçlığın O'nun mukaddes sahasından uzak olduğunu iyi biliyoruz.

Bilinmelidir ki şimdiye kadar burada anlatılan şey, pek çok dindar kimsenin kabul etmeyebileceği bir felsefî bakıştır. Elbette Sadrulmüteellihîn de Hakk Teâlâ'nın varlık olduğundan bahsederken varlıkta teşkîke/varlığın pek çok derecesi ve mertebesi olduğuna karşı çıkmaz ve varlığın güçlü ve zayıf olmak üzere çeşitli ve farklı mertebeleri olduğuna inanır.

Varlığın çok mertebeli olduğu düşüncesinde Hakk Teâlâ'nın en yüksek varlık mertebesinde olduğu ve varlık piramidinin tepesi olduğu açıktır. Yüksek makamlı sûfîler varlığın çok mertebeli olduğuna inanmazlar ve her türlü farklılığı sadece dış görünüşlerde görürler. Vahdet-i vücûd/varlığın birliği veya vahdet-i şühûd/görünüşün birliği meselesi sûfîler nezdinde müsellem bir şeydir; ikiymiş ve çokmuş gibi görünen her şey onların inancına göre ikinci şaşı gözdür.

Birlik düşüncesi ve birlik görüşü sûfîler arasında öylesine güçlüdür ki onlardan en kabukçu ve zâhirci fıkhî mezhebe bağlı olanlar dahi birlik hakkında konuşmaktan geri kalmamışlardır. Hanbelî mezhepli Hâce 'Abdullâh Ensârî, kendi mezhebinin reisi olan Ahmed bin Hanbel'in şöyle dediğini nakleder: Bilgi, yaratılmışlar zümresinde bulunmaz, zira yaratılmış Yaratıcı'ya ulaşamaz.

Hâce 'Abdullâh Ensârî'nin en büyük mürşidi ve kılavuzu olan Şeyh Ebû'l-Hasen Harakânî Hakk'ın ve varlığın birliği/özdeşliği konusunda ilginç bir cümle söylemiştir: Ahmed Çiştî ve Ebû Sa'îd Mu'allim, iki büyük sûfî, insanın Allah'ı istemesi mi, yoksa Allah tarafından istenmesi mi daha hayırlı olduğu

---

8 Sadrulmüteellihîn, *el-Mezâhirü'l-İlâhiyye*, ss. 12-13.

konusunda birbirleriyle konuşmuşlar. Şeyh Ebû'l-Hasen Harakânî'nin bu konudaki görüşü ikna ediciydi: "Ne isteyen var, ne istenen, ne haberi anlamak var, ne arayış var, ne tanım var, ne niteleme var; Allah her şeyde her şeydir."[9]

Biz şimdi sûfîlerin ve müşahede ehli bakış açısından vahdet-i vücudu/varlığın birliğini açıklamıyoruz, zira bu mesele bu bölümün konusunun dışındadır. Ancak şu kadarını söyleyelim ki İslâm dünyasının düşünürleri arasında varlığın hakikatini Hakk Teâlâ ile özdeş sayan ve birliklerini vurgulayan kimseler az değildir. Bu bölümün başında filozofun ve metafizik ile uğraşan kimsenin nazarında varlık meselesinin bütün meselelerin başında geldiği ve şeylerin ekseni olduğu ifade edilmişti.

Şüphesiz her bir şeyin (*umûr*) gerçekliği varlığa bağlıdır. İmdi varolanların (*mevcûdât*) varlığı (*vücûd*) ve gerçekliği varlığa bağlı ise, varlığın hakikati var-olmaya ve gerçekliğe başka her şeyden daha layıktır ve bu daha gereklidir.

Buna göre Hakk Teâlâ'nın hakikati saf varlıktır ve O'na varlık denilmesi, başka her ismin verilmesinden öncedir. Bu sözü ispatlamak için bazıları delil getirmiş ve demiştir ki: İlk İllet ve İlk İlke, nefs olsaydı, âlemdeki bütün varlıklar nefse sahip olurdu; eğer O, düşünce olsaydı, bütün eşyanın düşüncesi olurdu. Benzer şekilde İlk İlke varlık olsaydı, bütün eşya mevcut/var olurdu. İmdi eğer bütün eşya var ise, zorunlu olarak Hakk Teâlâ'nın varlık olduğu söylenmelidir. Bazıları bu delillendirmeyi reddeder ve der ki: bu istidlal doğru olacak olsa, bütün eşyanın sadece var olması, iyi olmaması gerekirdi; oysa durum böyle değildir, zira var olan eşya, kendi iyilikleri sebebiyle ve iyiliğe sahip olduğu için vardır. Buna göre İlk İllet zorunlu olarak her ikisinin de, yani varlık ve iyiliğin de ötesindedir.[10]

İki karşıt grup arasında gerçekleşen bu bahiste görüldüğü gibi, anlaşmazlık konusu mesele, "İlk İlke veya İlk İllet, varlık mıdır, yoksa en yüce iyilik midir?" meselesidir. Elbette bu meselede bir üçüncü görüş daha öne sürülmüş ve İlk İlke'nin varlık veya en yüksek iyilik olmadığı, bilakis bu ikisinin ötesinde olduğu söylenmiştir. Bu anlaşmazlığın benzeri, Sadrulmüteellihîn ile Sühreverdî arasında vuku bulan anlaşmazlıktır. Bu bölümün başında, Şeyh Şihâbüddîn Sühreverdî'ye göre âlemin İlk İlke'sinin Işıkların Işığı olduğunu ve âlemdeki varlıklardan her birinin varlık/ontolojik mertebesinin, Işıkların Işığı'na yakınlığı ve O'nun tarafından aydınlatılma derecesine bağlı olduğunu belirtmiştik. Elbette Işıkların Işığı'na yakınlık derecesinin ölçütü ve kriteri de özbilinç/zatını idrak mertebelerinden başkası değildir. Özbilinç ne kadar mükemmel olursa, Işıkların Işığı'na yakınlığın derecesi de artar.

---

9 'Abdulğafûr Revân Ferhâdî, *Hâce 'Abdullâh Ensârî*, Farsçaya çev. Mecdüddîn Keyvânî, Neşr-i Merkez, ss. 13-14.

10 Bkz. Étienne Gilson, *Rûh-ı Felsefe-i Kurûn-i Vustâ*, s. 100.

Sadrulmüteellihîn, Sühreverdî'nin pek çok düşüncesine katılmasına ve teşkîk/çok mertebelilik meselesine vurguda bulunmakla beraber Şeyh-i İşrâkî'nin ışık mertebeleri dizisindeki felsefî sistemini varlık âlemleri mertebeleri dizisine dönüştürmüş ve Hakk Teâlâ hakkında Işıkların Işığı yerine, güç, şiddet ve yoğunluk bakımından en yüksek varlık mertebesinden bahsetmiştir.

Şirazlı büyük filozof [Sadrulmüteellihîn], Sühreverdî'ye göre ışığın zatî özelliği olan şeyin varlığın da zatî özelliği olduğuna inanır. Eğer ışık zatıyla/kendi başına apaçık ve başkasını apaçık kılan ise, aynı şekilde varlık da hem kendi zatında apaçık hem de varlıktan başka olan/varlık olmayan mahiyetleri apaçık kılar. Sadrulmüteellihîn'in bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...واجب الوجود هو صرف الوجود الذي لا أتمّ منه ولا حدّ له ولا نهاية
ولا يشوبه شيء آخر من عموم أو خصوص أو صفة غير الوجود..."[11]

[Zorunlu Varlık, kendisinden daha tamı olmayan, sınırı ve sonu olmayan, kendisine varlık dışında genellik, özelik veya bir başka nitelik bulaşmamış olan saf varlıktır. *Mütercim*]

Bu alıntıda Sadrulmüteellihîn Allah'ı saf varlık olarak görür ve O'ndan daha tam bir şey düşünülemeyeceğine inanır, zira ne sınırı vardır, ne de sonu. Saf varlık genel olsun, özel olsun başka bir şeye karışmış ve bulaşmış değildir. Bu müteelih/dindar filozof Kur'ân-ı Kerîm ayetlerini ve bu mukaddes kitapta Allah'ın göklerin ve yerin ışığı olarak isimlendirildiğini iyi bilir. Ancak onun varlık düşünceli zihni ışık kelimesinden hiç tereddütsüz etmeden varlık anlamını çıkarmaktadır. O varlık ve ışığı tek bir hakikat olarak bilmekle kalmamakta, bilakis karanlık ve yokluğun da bir ve aynı şey olduğundan bahsetmektedir.

Onun inancına göre varlık, ışıktır; karanlık ise yokluktan başkası değildir. Sadrulmüteellihîn'in bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...النور والوجود حقيقة واحدة لا فرق بينهما
إلا بمجرّد الإعتبار والمفهوم وكذا الظلمة..."[12]

Yani: Işık ve varlık tek bir hakikati oluştururlar, sadece itibar ve kavram âleminde birbirlerinden farklılık arz ederler; benzer şekilde karanlık ve yokluk da sadece itibar âleminde birbirinden farklıdır. *Mütercim*]

Burada gündeme gelen soru, Sadrulmüteellihîn'in bu derece açık ve kesin şekilde ışık kelimesini varlık anlamında anlayabilmesidir? Acaba o boş ve her

11 Sadrulmüteellihîn, *Esrârü'l-Âyât*, thk. Muhammed Cevâdî, Moessese-i Motâla'ât ve Tehkîkât-i Ferhengî, Tahran, 1360, s. 26.

12 *A.g.e.*, s. 35.

türlü önyargıdan uzak bir zihinle mi Kur'ân-ı Kerîm'in ayetleri üzerinde düşünmektedir, yoksa bir dizi fikrî ve felsefî ilke ve esas ile mi âlemi açıklayıp yorumlamaktadır? Bir insanın boş bir zihinle ve her türlü düşünceden uzak bir şekilde metinleri yorumlaması ve belli bir mantıksal yaklaşıma ulaşması çok uzak bir ihtimaldir.

Biz şimdi bu konuya girmeyeceğiz ve metinlerin yorumlanması hakkında konuşmayı başka bir fırsata erteliyoruz. Burada ele alıp incelediğimiz şey bütün Müslüman düşünürlerin, Sadrulmüteellihîn gibi, Allah'ı sırf varlık olarak göreceklerini ve Kur'ân-ı Kerîm'deki "nûr/ışık" ayet-i kerimesinden varlık anlamına ulaşacaklarını beklemektir, zira Allah'ın saf varlık olduğunu düşünmek O'ndan her türlü mahiyetin selb edilmesini/soyutlanmasını gerektirir; Allah'tan mahiyeti selb etmek/soyutlamak ise pek çok insanın zihni için pek o kadar kolay değildir.

Çoğu kelamcı Allah'ın mahiyeti olduğunu düşünür ve "Allah'ın mahiyeti nedir?" sorusuna cevap olarak O'nun mahiyetinin meçhul olduğunu, onu bilmenin yolu olmadığını söylerler. Filozoflar arasında da Allah'ın saf/salt varlık olduğu düşüncesini kabul etmeyen kimseleri biliyoruz.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Şeyh Şihâbüddîn Sühreverdî bu nazariyeyi reddetmekle kalmaz, bilakis varlığın itibarî olduğu konusunu vurgular. Zikredilmesi gereken nokta, bazı Müslüman düşünürlerin "vücûd/varlık" ve "mevcut /varolan" isimlerinin dahi Allah hakkında kullanılamayacağını söylerler.

İsmâîlî mezhebinin büyük düşünürlerinden Ebû Ya'kûb Sicistânî, Allah'ı varlığın Yaratıcısı olarak bilir, ama O'nun kendisini varolan olarak görmez. Bu İsmâîlî düşünür bu inanç ve görüşü dile getirirken, ele alınıp incelenmesi gereken bir ilkeye tutunur. O varlık kelimesinin varolanlardan her biri hakkında, sadece onların yokluğunun düşünülebilmesi bakımından kullanılabileceğini söyler. Buna göre yokluğu düşünülemeyen şey hakkında "var" ismi kullanılamaz. Ebû Ya'kûb Sicistânî *Keşfü'l-Mahcûb* (Gizli Olanın Ortaya Çıkarılması) kitabının altıncı konusunu bu meseleye ayırır ve şöyle der:

"Varlığın, Yaratıcı'dan uzaklaştırılması ve nefyedilmesi neticesinde varlık, yokluğu düşünülebilecek varlıklara nispet edilir...Bu varlık ise Yaratıcı'dan uzaktır, zira O, varlıkları var kılandır ve bütün varlıklar O'nun emriyle ortaya çıkarlar. Şu hâlde "varlık" ismi, ancak yokluğu düşünülebilecek veya bir kahir ve galip tarafından kahredilebilecek ve yenilebilecek bir şey hakkında kullanılabilir. Her bakımdan yüce/aşkın olan Allah'tan varlığı uzaklaştırmak zorunludur. Şu hâlde varlığı Yaratıcı'ya nispet etmek çirkindir, zira bütün varlıklar O'nun emriyle var olmuştur."[13]

---

13 Ebû Ya'kûb Sicistânî, *Keşfü'l-Mahcûb*, Encomen-i Îrânşinâsî Frânse, Tahran, ss. 12-13.

Bu ifade, Ebû Ya'kûb Sicistânî'nin hicri dördüncü yüzyılda tatlı Farsça dilinde kaleme aldığı kitabından alıntılanmıştır. Görüldüğü gibi, bu İsmâîlî düşünür varolan olmak için iki temel özellik saymaktadır; bu ikisi olmadan bir şey hakkında varlık veya varolan ismi kullanılamaz. Birinci özellik bir şeyin yokluğunun düşünülebilmesidir. İkinci özellik ise bir kahredici ve galip tarafından kahredilmesi ve mağlup edilmesidir. Elbette bu iki özellik daima birbirine bağlıdır, zira kahredilen ve mağlup edilen şeyin, zorunlu şekilde, yokluğu düşünülebilir. Burada Ebû Ya'kûb Sicistânî'nin temelsiz olduğu, varlığın mutlak bir şekilde ve hiçbir kayıt ve şart olmaksızın Hakk Teâlâ hakkında kullanılması hiçbir engel ve problemle karşılaşmayacağı söylenilebilir. Bu İsmâîlî düşünür böyle bir itiraza dikkat çekmiş ve cevap olarak kendi düşüncesini ortaya koymuştur. Ebû Ya'kûb, Allah'tan mukayyet/sınırlı ve özel varlıkların selb edilmesi/olumsuzlandığı takdirde O'nun kutsal sahasından mutlak ve saf varlığın da olumsuzlanmış olacağına inanır. Zira ona göre mutlak varlık, özel ve sınırlı varlıkların toplamından ibarettir. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

"Ayrıca o kişi hem bizi mutlak varlığı Allah'tan uzaklaştırmamız/olumsuzlamamız sebebiyle ayıplamakta, hem de kendisi dağınık/tek tek (*mutefarrık*) varlıkları Allah'tan uzaklaştırmaktadır. Dağınık/tek tek varlıkları birleştirdiğinde mutlak varlık hasıl olur. Zira muhalif, Allah'tan göklerin varlığını ve yıldızların varlığını uzaklaştırmaktadır [Allah, gökler ve yıldızlar değildir, demektedir]...Yaratılmışlarda gördüğün her varlığı muhalif Yaratıcı'dan uzaklaştırmaktadır. Şu hâlde dağınık varlığı toplarsan mutlak varlık olur. Bu yüzden mutlak varlığı ve dağınık varlığı Yaratıcı'dan uzaklaştırmak gereklidir, ki böylece Allah varlık ve yokluktan her yönden uzak olsun."[14]

Ebû Ya'kûb'un bu ifadesinde görüldüğü gibi, onun nazarında özel ve mukayyet varlıkların toplamından mutlak varlık hasıl olur. Bu mantıklı ve güçlü düşünürün uzun yıllar boyunca aklî ilimlerle uğraşmış olmasına rağmen "mutlak" terimini yanlış anlamış olması çok şaşırtıcıdır. O, "mutlak" kavramının mukayyet/sınırlı şeylerin toplamından olan şeyden farklı olduğunu anlamamıştır. Bu hatanın onun fırkasal inançları türünden olduğu, dolayısıyla şahsî düşünceleriyle çok alakalı olmadığı söylenebilir.

Ebû Ya'kûb'a göre kendisinden önceki din bilginleri arasında Allah ile ilgili yaygınlık kazanmış bütün inançlara ta'tîl/işlevsizleştirme [Allah'ın sıfatlarını inkâr ederek onu işlevsizleştirme ve deist bir Tanrı anlayışına ulaşma, *Mütercim*] veya teşbihe [Allah'ı diğer varlıklara ve özellikle insana benzetme, antropomorfizm, *Mütercim*] lekesi bulaşmıştır. Onun inancına göre, ta'tîl ve teşbih son tahlilde, bir mesele hakkında iki rivayet ve bir madalyonun iki yüzüdür. Sicistânî bu iki büyük günahı filozofların ve kelamcıların düşüncelerinin

---

14 *A.g.e.*, s. 13.

sonucu saymış ve Allah'tan kendisini bu günahı işlemekten emin kılmasını dilemektedir. Eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ, Ebû Ya'kûb'dan biraz zaman sonra Allah'tan Zorunlu Varlık olarak bahsetmiş ve Hakk'ın varlığını zorunlu görmüştür. Şüphesiz Sicistânî bu tür düşüncelerden haberdardı, ancak onun Allah tasavvuru Hakk'ı İlletlerin İlleti veya Zorunlu Varlık olarak görmesine imkân vermiyordu. Zira ona göre böylesi tasavvurlar Hakk Teâlâ'nın tenzihine ve kutsallığına/eksik sıfatlardan uzak oluşuna aykırıdır. Sicistânî'nin eserlerinde Aristo felsefesinden unsurlar görülebileceği doğrudur. Ancak o gerçekte Yeni-Platoncu felsefenin düşünürlerinden sayılır. O, *el-Yenâbî'* (Kaynaklar) kitabında, Allah'ın yaratıklarla her türlü bağ ve bağlantıdan mutlak şekilde münezzeh olduğuna dair inancı açıkça görünecek şekilde konuşur.

Ebû Ya'kûb, Allah hakkında her istediğini niçin söyleyemeyeceğini bilir; Allah hakkında niçin sessiz kalamayamacağını da bilir. Bu İsmâîlî düşünür için söz konusu olan muamma, bir şey söylemeden nasıl bir şey söylemiş olacağımızdır. Allah, dilin ve konuşmanın ötesindedir. Bütün bunlarla beraber uygun bir şekilde O'nun varlığı kabul edilmeli ve O'na kulluk edilmelidir. O bu amaca ulaşmak için, ilahiyat bilgisinin Allah'ın ne olmadığı bilgisi olduğunu düşünür.

Sûfîler, beşer aklı ile Allah arasındaki ayrılığı ve mesafeyi irfanî/tasavvufî müşahede ile kapatırlar; oysa Ebû Ya'kûb'un tasavvufî müşahedesi yoktur ve bu konuda konuşmaz. Bu İsmâîli düşünür Yaratıcı'nın birliği konusunda katlanmış bir selb ve nefy/olumsuzlama yöntemini benimser ve bu yöntem ondan sonra İsmâîlî öğretilerde sürdürülmüştür.

İmdi sorulması gereken soru şudur: Acaba Ebû Ya'kûb Sicistânî aradığı şeye ulaşmış mıdır? Acaba o ta'tîl ve teşbih büyük günahına bulaşmaktan uzakta kalabilmiş midir? Ona göre insanlar Allah'ı nefy/olumsuzlama yoluyla ispat etmeli, aynı zamanda bu nefyi ispat ile nefyetmelidir.[15] Acaba Ebû Ya'kûb'un kendisi bu işin üstesinden gelebilmiş midir? Onun taraftarlarının bu soruya olumlu cevap vermesi uzak görünmektedir.

Nâsır Hüsrev Kubâdyânî Mervezî de *Câmi'u'l-Hikmeteyn* (İki Felsefenin Özeti) kitabında Ebû Ya'kûb Sicistânî'yi izler ve yaratıkların nitelendiği bütün sıfatları yüce Allah'tan olumsuzlar. Onların demek istediği, Allah'ın zatı ile yaratıklar arasında hiçbir benzerlik ve türdeşlik olmadığıdır. "أين التراب وربّ الأرباب": "Toprağın o pâk âlem ile ne alakası var?" sözü Nâsır Hüsrev tarafından kullanılır:

"Sürekli tevhit iddiasında bulunan bu grup, sürekli Allah'ı yaratıkların sıfatlarıyla nitelendikleri için müşriktir; bu da insanları bilgi, işitme ve görme ile Allah'a ortak koşmaktır."[16]

---

15 P. E. Walker, *Ebû Ya'kûb Sicistânî*, Farsçaya çev. Ferîdûn Bedreî, Neşr-i Ferzân, Tahran, 1377, s. 156.

16 Nâsır Hüsrev, *Câmi'u'l-Hikmeteyn*, thk. Henri Corbin ve Muhammed Mu'în, Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran, s. 44.

Nâsır Hüsrev'in sözlerinin özeti şudur: Bütün varlıklar bilginin aşağısında yer alırlar, zira bilinirdirler. Buna göre Allah, bilinir olduğu için bilginin aşağısında yer alır diyemeyiz ve sonuçta Allah vardır veya yoktur diyemeyiz, zira bu iki önerme bilgiden çıkmıştır, Allah ise bilginin aşağısında değildir. Elbette Nâsır Hüsrev'den önce Ebû Ya'kûb Sicistânî *Keşfü'l-Mahcûb* kitabında çok açık bir şekilde konuşur:

"Şöyle söyleyelim: Yaratıcı ne bir şeydir, ne de bir şey değildir; ne sınırlıdır, ne de sınırlı değildir; ne nitelenmiştir, ne de nitelenmemiştir; ne vardır, ne de var değildir.

Ebû Ya'kûb'un bu ifadesinde görüldüğü gibi, o Allah hakkında her türlü teşbihten kaçınmak için çelişkiye düşmekte ve mantık sınırlarına sığmayan sözler söylemektedir. Elbette Ebû Ya'kûb Sicistânî bu konudaki yaklaşımını belirlemeden önce yaklaşık iki asırdan fazla bir zamandır Mu'tezilîler bu meseleden bahsetmişlerdir. Bu konuda söz söylemiş kimseler arasında Ebû Hüzeyl, İbrâhîm Nazzâm, Ma'mer bin 'Abbâs, Sülemî, Bişr bin Mu'ammer ve Câhız'ın isimleri sayılabilir.

Biz şimdi hikâyeleri başka maceralarla ilgili Ebû'l-Hasen Eş'arî, Ebû Mansûr Mâturîdî ve başka kelam ekolü kurucularından bahsetmiyoruz. Bizim burada sözümüz uzar ve gereğinden fazla ayrıntıya boğulabilir. Ancak bu meseleleri ele almak, Sadrulmüteellihîn'in İlk İlke konusundaki yaklaşımının ve bu büyük filozofun varlığın asıllığı meselesindeki rolünün daha açıklık kazanması bakımından önemlidir. Sadrulmüteellihîn'in büyüklüğü ancak onun varlık meseleleri hakkındaki düşüncelerini o meselelerin tarihi ve gelişimi temelinde ele aldığımız zaman ortaya çıkmaktadır.

Düşünürlerin İlk İlke ve O'nun varlık meselesiyle ilişkisi hakkındaki görüş ve inançlarını yakından tanımayan kimseler bu mesele hakkında Sadrulmüteellihîn ile Sühreverdî arasındaki anlaşmazlığı ve çekişmeyi nasıl bilebilir? Sühreverdî'nin ışık mertebeleri hakkındaki felsefî sistemi ve Işıkların Işığı inancı bir kerede ve birden bire ortaya çıkmamıştır. Bu düşüncenin eski İran tarihinde kökleri vardır; Kur'ân-ı Kerîm'de de onun bazı bölümleri açıkça teyit edilmiştir.

Bir insan zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımının en derin insanî düşüncelerin biri olduğunu anlarsa, varlığın asıllığını anlamanın ve Hakk Teâlâ'nın saf varlık olduğunu kavramanın kolay gerçekleşmediğini de anlar. Varlığın asıllığı nazariyesinin insanlık düşünce tarihinde kökü vardır, ancak Sadrulmüteellihîn'in onu ispatladığı ve açıkladığı şekilde tamamen özgün ve eşsizdir.

7

VARLIĞIN ASIL OLDUĞUNA DAİR DELİLLER

Varlığın hakikati konusunda mantıktaki tam veya eksik tanımdan bahsedilemez. Ancak varlığın hakikatinin somutluk ve gerçeklikten ibaret olduğu söylenirse, boş konuşulmuş olmaz. Eğer böyleyse, varlığın hakikatinin somut gerçekliğinin olmadığı nasıl söylenebilir? Varlığın gerçekliğinin anlamı, varlığın –ister Zorunlu Varlık olsun, ister mümkün varlık olsun– somutluk ve gerçekliğinde varlıktan başkasına ihtiyaç duymamasıdır. Buna karşılık mahiyetler varlık olmaksızın, gerçekleşemez ve varlıklarından bahsedilemez.

Bilinmelidir ki varlık konusundaki mümkünlük, mahiyetler denilen şeyler konusundaki mümkünlükten temel bir farklılığa sahiptir ve bu ikisi karıştırılmamalıdır. Varlık konusunda mümkünlük, bağlantı ve ilişki anlamına gelir; mümkün varlığın varlığını ve gerçekliğini oluşturan bu bağlantı ve ilişki ise asla onun zatî zorunluluğuna aykırı değildir. Mantık meseleleriyle tanışıklığı olan kimseler zatî zorunlu önermede bir kaydın daima geçerli olduğunu, o kaydın da konunun varlığının devamından ibaret olduğunu iyi bilirler. Bir başka deyişle, insanın zorunlu olarak konuşan/düşünen olduğu söylendiğinde, bu sözün mantıksal anlamı insanın var oldukça konuşan/düşünen olmanın onun için zatî bir zorunluluk olduğudur.

Şu husus apaçıktır: Konuşmanın/düşünmenin insan için zatî biçimde zorunlu oluşu, varlık olmak bakımından konuşan varlığın, Hakk'a olan ihtiyaç (*fakr*)

ile ve O'nunla olan ilişki ve bağlantı ile özdeş olmakla aykırı değildir. Buna göre, Sadrulmüteellihîn'in ıstılahında/terminolojisinde "*imkân-ı fakrî*/mümkünlük muhtaçlığı" denilen varlık konusundaki mümkünlük; bağlantı, *fakr*/muhtaçlık ve ilişki ile özdeştir; bunun kendisi ise bir tür varlık sayılır.

Bir başka deyişle, salt bağlantı ve ilişki bir varlık türüdür, itibarî ve soyut bir şey olarak görülemez. Bu demek oluyor ki varlığın asıllığı sadece yüce Zatıyla-Zorunlu-Varlık'a has değildir; bilakis nerede varlığın ayağı söz konusuysa, orada bu söz doğru ve geçerli olur.

Şu nokta da bilinmelidir ki özel varlık asla mahiyetsiz olmaz ve mahiyetler, somut gerçeklik âlemindeki veya zihin âlemindeki kendi makamlarına göre özel varlıklarıyla bitişik ve birdirler. Ancak mahiyet kavramının akıl ve algı itibarında varlık kavramından başka olduğu da müsellemdir. Buna göre varlık ve mahiyet daima bitişik ve birdir; aralarındaki birlik, dış dünyada bulunan somut bir şey ile itibarî soyut bir kavram arasındaki birlik gibidir. Elbette bu birlikte varlık ve mahiyetten her biri bir bakımdan diğerinden öncedir. Varlık ve mahiyetin birbirine önceliği asla birinin diğeri üzerinde etkide bulunması anlamında değildir. Mahiyetin varlığa etkisi gerçek ve akledilir bir anlam değildir, zira mahiyet varlığa etkide bulunacak olsa, kendi varlığından önce var olmuş olur ki bu da zorunlu olarak yanlıştır. Varlığın mahiyete etkisi de kabul edilebilir değildir, zira mahiyet mec'ûl/yapılmış değildir; onun varlık ve yokluk ile ilişkisi özü itibarıyla eşittir.

Buna göre varlığın mahiyete önceliğinden bahsedildiğinde, bununla kastedilen varlığın gerçeklik ve somutlukta asıl olduğu, mahiyetin onu izlediğidir. Ancak mahiyetin varlığa önceliğinden bahsedildiğinde kastedilen anlam, aklın her türlü dışsal veya zihinsel varlığı gözardı ederek mahiyeti itibara alıp düşünmesi ve bu düşünmede varlığı ona yüklemesidir. Varlığın mahiyete yüklenmesinin asla, varlığın kendi gerçekliğinde mahiyete tâbi olduğu anlamına gelmediği elbette bilinmelidir, zira belirttiğimiz üzere gerçeklik ve somutluk o varlıktandır ve başka her şey sadece varlık aracılığıyla gerçeklik ve somutluk evresine çıkabilir.

Buradan şu anlaşılmaktadır ki Sadrulmüteellihîn'in felsefesindeki felsefî önermeler dış görünüşte olduğunun aksine terstir (*maklûb*); "Akıl, vardır" ve "Nefs, vardır" denildiğinde bunun anlamı, varolan olmak bakımından varolanın akıl ve nefsin belirlenimi ile belirleneceğidir.

Bir başka deyişle, Sadrulmüteellihîn'in felsefesinde gerçek konu, zatî arazlarından bahsedilen varlık veya varolan olmak bakımından varlıktır. Elbette ilimlerden her birinin konusu o ilimde ele alınıp incelenen meselelerin konularından farklıdır. Ancak aynı zamanda, ilmin konusu ile o ilmin meselelerinin konuları arasında tabîî tümel ile bireyleri arasındaki birlik türünden olan bir birlik söz konusudur.

Burada anlatılanlar ışığında şu nokta aydınlığa kavuşmaktadır ki eğer dış görünüşte ve tasavvur makamına göre, varlık mahiyete ilişirse, gerçekte ve hakikat itibarıyla mahiyetler varlığa ilişmiştir ve mahiyetsel varolanlar varlığın belirlenimleri ve tecellileridir. Gönül gözü açık arif şöyle der:

> "Ben ve sen, varlığın zatının arızıyız
> Müşahede kandilinin tokalarıyız"

Bu anlatılanlardan hareketle, gerçeklik ve somutluğun varlıktan olduğu ve ister zihinde olsun, ister dış dünyada olsun başka her şeyin varlık sayesinde gerçeklik kazandığı söylenebilir. Buna göre varlık, gerçekliğe ve somutluğa sahip olmaya başka her şeyden daha layıktır.

Beyazlık ve beyaz örneğini dikkatle incelediğimizde, bu mesele daha da aydınlığa kavuşacaktır. Beyazlık rengine/beyazlığa sahip olduğu için beyaz olan pek çok şey vardır. Elbette beyazlık hakikatinin kendisi de beyazdır. Ancak gerçek şudur ki beyazlık, beyaz olmaya beyaz olan başka her şeyden daha fazla layıktır.

Bu hüküm, gerçek bağıntılı ve meşhur bağıntılı hakkında da geçerlidir. Şüphesiz meşhur bağıntılı gerçek bağıntılı aracılığıyla bağıntılıdır. Buna göre gerçek bağıntılı, bağıntılı olmaya daha layıktır. Bu bağlamda başka örnekler de zikredilebilir, ama biz buna gerek görmüyoruz.

Görünüşe göre türemişte zatın alınmayacağını düşünen bazı tahkik ehli bu hususa dikkat etmiştir ve elbette onların bu konudaki sözleri sağlam ve geçerlidir. Bir insan varlık üzerinde dikkatle düşünecek olursa, bazı kimseler için varlığın asıllığı taraftarları ile karşıtları arasındaki anlaşmazlığın bazı kimseler tarafından doğru anlaşılmadığı ve bu konudaki anlaşmazlık konusunun açıklığa kavuşmadığı görülecektir. Bu konuya girmeden önce tartışma konusunu araştıran ve iki taraf arasındaki anlaşmazlık konusunu açıklığa kavuşturan kimseler varlığın asıl olduğunun bedihî/apaçık olduğu nazariyesine yaklaşacaklardır. Elbette varlığın asıllığı görüşünü asla bedihî/apaçık görmeyen ve onun ispatlamak için delil getiren kimseler de vardır. Zorunlu Varlık'ın ispatı meselesindeki anlaşmazlık ve ikilik de görülebilir. Bazı insanlar Zorunlu Varlık'ın varlığının apaçık ve zorunlu olduğunu düşünür ve delil getirmeye gerek görmez. Bir diğer grup ise birinci grubun aksine Zorunlu Varlık'ın varlığının nazarî bir şey olduğuna ve onu ispatlamak için istidlale başvurmak gerektiğine inanırlar.

Varlığın asıllığı meselesinin kahramanı olan Sadrulmüteellihîn ise varlığın asıllığını ispatlamak için delil getirmeye başvurmuş ve onun apaçıklığı ile yetinmemiştir. O *el-Meşâ'ir* kitabının üçüncü *Meş'ar*'ını bu meseleye ayırmış ve varlığın asıl olduğunu ispatlamak için istidlal yoluna başvurmuştur. Elbette o bu bağlamda burhan kelimesini veya kıyas ve istidlal terimlerini kullanmamış

ve sözlerini "*şevâhid*/şahitler, kanıtlar" adı altında düzenlemiştir. Biz burada bu şahitleri/kanıtları ele alacağız, ta ki bu müteellih/dindar filozofun varlığın asıllığı meselesini hangi esasa bağlı olarak kendi düşüncesinin temeli yaptığı bilinsin.

Birinci Şahit: Her şeyin hakikati, o şeyin varlığıdır; her şeyin hükümleri varlık aracılığıyla ortaya çıkar. Buna göre varlık, hakikat olarak bilinmeye başka her şeyden daha layıktır. Zira başka her şey sadece varlık aracılığıyla hakikatler zümresinde yer alır. Buna göre varlığın bütün hakikatlerin hakikati olduğunu söylersek, boş konuşmuş olmayız. Bir başka deyişle, varlık kendi "hakikat oluş"unda bir başka hakikate muıhtaç değildir; bilakis kendi kendine somut ve dış âlemi oluşturur. Oysa varlık dışındaki şeyler, yani mahiyetler sadece varlık aracılığıyla somut ve dış âlemde gerçeklik kazanır.

İkinci Şahit: Şüphesiz dış dünya ve zihin âlemi varlıkların kabıdır. Falanca şey dış dünyadadır veya zihin dünyasındadır denildiğinde, bununla kastedilen dış dünyanın veya zihin dünyasının bir kap veya yer olduğu ve varlığın orada yer aldığı değildir; bilakis bir şeyin dış dünyada varlığa sahip olmasından kastedilen, o şeyin kendisinden etkileri ve hükümleri ortaya çıkan bir tür varlığa sahip olduğudur; yine falanca şey zihinde vardır denildiğinde kastedilen, o varlığın dış etkilerinin ve hükümlerinin ortaya çıkmadığıdır.

Bu anlatılanlardan hareketle dışarıda asıl ve gerçekleşmiş olan şeyin mahiyet olması halinde zihinsel varlık ile dış/somut varlık arasında hiçbir farkın olmayacağı iddia edilebilir; oysa bu durum zorunlu şekilde yanlıştır. Zira mahiyet her ne kadar zihinde gerçekliğe sahip olsa da, dış dünyada var değildir.

Üçüncü Şahit: Eğer eşyanın varlığı ve gerçekliği başka bir şeyle değil, mahiyetleri sayesinde olsaydı, bazı mahiyetleri başka mahiyetlere yüklemek [Örneğin, "Elma, armuttur" demek, *Mütercim*] ve onların bir ve özdeş olduğunu söylemek mümkün olmazdı. Zira yüklemede, varlıkta iki başka ve farklı kavram birbiriyle birleşir ve hüküm, böylesi bir birlik hissettirir.

Bir başka deyişle, bir şeyi başka bir şeye yüklemek o iki şeyin varlıkta bir/özdeş olması, kavram ve mahiyette ise birbirinden başka olmasıdır. Şüphesiz başkalığın esası ve kriteri olan şey, birlik ve özdeşliğin kriterinden başkadır. Filozoflar da şöyle derken, "Yükleme daima dış varlıkta birlik, zihinde başkalık gerektirir", aynı noktaya işaret etmişlerdir. İmdi varlık mahiyetten başka bir şey olmasa, yüklemede birlik/özdeşlik kriteri ile başkalık kriteri arasında asla bir farklılık olmaz. Bu yanlış olduğuna göre, bunu gerektiren de yanlıştır. Yüklemenin doğruluğu daima bir tür birliğe/özdeşliğe ve bir tür başkalığa bağlıdır, zira saf birlikte/özdeşlikte yükleme gerçekleşmediği gibi saf çoklukta da yükleme gerçekleşemez.

Buna göre eğer varlık soyutlama ürünü bir şey olursa zorunlu olarak birlik ve çokluğunda, kendileriyle bağıntısı ve ilişkisi olan anlam ve mahiyetlere tâbi olur/onları izler; varlık kendi birliği ve çokluğunda mahiyetleri izlerse, bu durumda yaygın olan ve bilinen yükleme gerçekleşmez ve yükleme olarak ortaya konulan şey birincil zatî yüklemeden [yani, "Masa, masadır" örneğinde olduğu gibi bir şeyin kendi kendine yüklenmesinden, *Mütercim*] ibaret olur.

Dördüncü Şahit: Varlığı soyutlama ürünü bir şey olarak gören kimselere şöyle cevap verilir: Eğer varlık, var ve gerçekleşmiş olmasaydı, hiçbir şey var olmazdı. Eşyanın var olmaması zorunlu şekilde yanlış olduğuna göre, varlığın var ve gerçekleşmiş olmaması da yanlıştır.

Birinin yanlışlığından diğerinin yanlışlığının gerekmesi şu şekilde açıklanabilir: Mahiyet özü itibarıyla ve varlıktan soyutlanmış olarak değerlendirildiğinde, mecburen yok olacaktır. Benzer şekilde varlık ve yokluk gözardı edilerek değerlendirildiğinde, ne var olacaktır, ne de yok. Ama varlık zatı itibarıyla var ve gerçekleşmiş olmazsa, varlık veya mahiyetten hiçbiri diğerine yüklenemez, zira bir şeyin diğer bir şeye sabit olması, benzer şekilde bir şeyin diğer bir şeye eklenmesi "kendisi için isbat edilen" şeyin var olmasını gerektirir veya onun bir fer'i olur.

İmdi mahiyetin özü itibarıyla var olmadığını dikkate aldığımızda, varlık da özü itibarıyla var ve gerçekleşmiş olmazsa, varlıkların gerçekliğinden nasıl bahsedilebilir? Sağlıklı bir vicdana sahip olan kimse, mahiyetin varlığa nispetle varlıkla bir olmak, varlığa ilişmek veya varlığın kendisine ilişmesi üç halinden birine sahip olmazsa, hiçbir şekilde var olamayacağını iyi bilir. Zira mesele, yok olan bir şeyi yok olan başka bir şeye eklemek değildir; benzer şekilde, en azından biri varlığa sahip olmaksızın veya ikisi de üçüncü bir şeye ilişmeksizin bir kavramı bir başka kavrama eklemenin doğru ve anlaşılabilir bir anlamı yoktur.

Bilinmelidir ki Sadrulmüteellihîn'e göre mahiyet varlıkla birliğe/özdeşliğe sahiptir. Ancak Meşşâî filozoflar nazarında yaygın anlayışa ve görüşe göre, mahiyete varlık sonradan ilişir. Elbette bazı sûfîler Meşşâî filozofların aksine mahiyetin varlığa iliştiğini söylerler. Bu üç görüşün her birinde, mahiyetin varlık ışığında gerçekleştiği varsayımı kabul edilmiştir. Burada başka görüşler de ileri sürülmüştür. Bunlardan biri her şeyin var oluşunun sadece Zorunlu Varlık'la ilişkili olmak yoluyla gerçekleşeceğidir. Bu görüşün problemli yönü, varlığın mahiyet için çocukluğun çocuklar için olduğu gibi olmamasıdır, zira mahiyetin varlıkla nitelenmesi mahiyetin varlığının gerçekleşmesinden ibarettir. Bir başka deyişle, çocuklar için çocuk olmak baba adlı biriyle olan bir tür ilişki aracılığıyla gerçekleşir, ancak mahiyetlerin Zorunlu Varlık ile olan ilişkileri aracılığıyla elde ettikleri şey, kendilerinin varlığını ve gerçekliğini oluşturan şeydir.

Beşinci Şahit: Varlığın somut sureti ve dış gerçekliği olmasaydı, türlerin hiçbirinde gerçek bir cüz'î/tikel gerçekleşmez ve gerçekte, tür için birey anlamsız ve temelsiz olur. Zira sadece mahiyet olmak bakımından mahiyetin pek çok tikel arasında müşterek olması ve benzer şekilde zihin âleminde tümelliğin o tikellere ilişmesi imkânsız değildir.

Pek çok kavramın bir mahiyete ilişmesi, onu pek çok bireyler arasında müşterek olmaktan çıkarmaz. Bir başka deyişle, bir tümeli bir başka tümelle özelleştirmek/belirlemek (*teşhîs*), sayıları bin tümele varsa dahi, özelleşmeyi/belirlenmeyi gerektirmez. Buna göre özel/belirli, gerçekleşmek için özü itibarıyla özelleşmiş/belirlenmiş (*müteşahhıs*) olan ve vukuunun çokluğu düşünülemeyen bir şeye ihtiyaç duyar. Bu özelliğe sahip olan ise varlıktan başkası değildir.

İmdi bir türün bireylerinde varlığın gerçekliği olmasa, o bireylerden hiçbiri dış dünyada ortaya çıkamaz ki bu da varsayıma aykırıdır. Bireylerin özelleşmesinin/belirleniminin, Hakk Teâlâ'nın özelleşmesiyle/belirlenimiyle olan bağıntıları aracılığıyla hasıl olduğu iddia edilemez, zira bir şeyin başka bir şeyle olan bağıntısı ancak özelleşmeden/belirlenimden sonra mümkündür. Şu da gözden kaçırılmamalıdır ki bağıntı olmak bakımından bağıntı aklî ve tümel bir şeydir. Bir tümelin başka bir tümele ilişmesinin özelleşmeyi/belirlenmeyi gerektirmeyeceğinde de şüphe yoktur.

Buna göre bireylerin özelleşmesi/belirlenmesi, bağıntı anlamına müracaat edilerek açıklanamaz ve temellendirilemez. Elbette bu hüküm ancak bağıntı bir kavram veya kategori olarak görüldüğü takdirde doğrudur. Ancak İşrâkî bağıntı/ilişki söz konusu olduğunda, mesele başka bir şekil alır. İşrakî bağıntıda, huzûr ve şühûd/görüş işlerin kriteri ve temelidir; husulî bilgiler, kategoriler ve kavramlar kullanılmaz.

Altıncı Şahit: Mahiyetin varlıkla nitelenmesinin anlamını ve varlığın mahiyete ilişmesinin keyfiyetini anlamak için ilişmenin (*'urûz*) anlam ve kısımlarının ele alınması zorunlu görünmektedir.

Filozoflar ilişeni (*'arız*), varlığın ilişeni ve mahiyetin ilişeni olmak üzere ikiye ayırırlar. Örneğin dışarıda beyazlığın bir cisme ilişmesi ve yüksekliğin göğe ilişmesi birinci kısmın [yani, varlığın ilişeni kısmının, *Mütercim*] örneklerindendir. Buna karşılık faslın/ayrımın cinse ve özelleşmenin/belirlenmenin türe ilişmesi ise ikinci kısmın [yani, mahiyetin ilişeni kısmının, *Mütercim*] örneklerindendir.

Tahkik ehli filozoflar mahiyetin varlıkla nitelenmesinin ve varlığın mahiyete ilişmesinin dış dünyadada gerçekleşen bir nitelenme ve yerleşme ilişmesi olmadığına, bilakis bu nitelenmenin aklî bir nitelenme olduğuna ve aklî tahlil yoluyla varlığın mahiyete ilişebildiğine inanırlar. Felsefî meselelerle aşina olan kimseler tahlilî ilişmede, *maruz*un/ilişilenin, ilişenden ayrı bir varoluşsal

gerçeklik mertebesine sahip olmasının düşünülemeyeceğini iyi bilirler. Örneğin fasıl/ayrım cinse ilişir denildiğinde, bununla kastedilen cinsin, fasıl/ayrım olmaksızın, dışarıda veya zihinde bir tür varoluşsal gerçekliğe sahip olduğu, sonra da faslın/ayrımın iliştiği şey olduğu değildir; bilakis cinsin faslın iliştiği şey olmasının anlamı, fasıl/ayrım kavramının cins kavramına dâhil olmaması ve onun sadece cinsin anlamına ilişmiş sayılmasıdır. Bu ifade, cinsin kendi faslı/ayrımı ile varlık bakımından bir olmasına aykırı değildir. Bu anlatılanlar ışığında şöyle bir sonuca ulaşabiliriz: Mahiyetin ilişeni ile ilgili olarak, tahlil bakımından olan ilişme hiçbir şekilde varlık yönünden olan birlik ile çelişmez; işte bu varlık-mahiyet ilişkisi konusunda söylenen şeydir ve varlığın mahiyete ilişmesi, asla onların bir olmadığı anlamına gelmez.

Bundan şu sonuç çıkar: Varlık, somut dünyada gerçekleşmiş ve var olmuştur. Zira varlığın somut dünyada gerçekliği olmasaydı, onun mahiyete ilişmesi tahlîlî ilişme türünden olmazdı. Varlığın mahiyete ilişmesi tahlîlî olmasa, bu ilişmenin ister istemez, sabit ve gerçekleşmiş mahiyetlerden soyutlanan ve bu mahiyetlere yüklenen şeyler arasında yer alması gerekir.

Bu durum varlığın asıl olduğunu söyleyen kimselere göre kabul edilemez ve açıklanamaz olsa da, mahiyetin asıllığı görüşü taraftarları varlık anlamının soyutlama ürünü olduğunu söylerler ve bu düşünceyi gayet makul ve makbul sayarlar. Sadrulmüteellihîn de altıncı şahidi açıklayıp ortaya koyduktan sonra muhatabını düşünmeye davet eder. Görünen o ki altıncı şahidin anlamı üzerinde düşünme çağrısı, mahiyetin asıllığı taraftarlarının onun [altıncı şahidin] üzerinde münakaşa edebilmeleri amacıyla yapılmıştır.

Yedinci Şahit: İslâm filozofları arazların varlığı konusunda varlığın asıllığının şahitleri/kanıtları olarak sayılacak şekilde konuşmuşlardır. Bu büyüklere göre araz kategorisi, arazın "kendinde olan (*fî nefsihî*)" varlığının, bir başka şeyin konusu için olan varlığından ibaret olmasıdır. Bu demek oluyor ki arazın varlığı zatı gereği, konuya yerleşmekten ibarettir.

Şüphesiz arazın konusuna yerleşmesi, mahiyete zâid/eklenti olan somut ve dışsal bir şey değildir. Arazın konusunun, arazın mahiyet ve tanımına dâhil olmadığı, bilakis varlığına -ki arazlıktan ve konuya yerleşmekten ibarettir- dâhil olduğu da herkesin kabulüdür. Bu sebepledir ki filozoflar *Burhân/İkinci Analitikler* kitabında arazların tanımında konunun daima dikkate alınacağını söylemişlerdir.

Büyük filozoflar arazların tanımında konunun dikkate alınmasını, tanımın tanımlanana eklenti olduğu bağlamlardan biri olduğunu belirtmişlerdir. Filozoflar tanımın tanımlanana eklenti oluşunu açıklarken genelde bir örnek zikreder ve yayın tanımında dairenin alınmasını ve binanın tanımında bina ustasının alınmasını tanımın tanımlanana eklenti olduğu belirgin bağlamlardan olduğunu

söylerler. Yay, "dairenin bir parçası" olarak tanımlanır; daire kelimesinin bu tanımda tanımın tanımlanana eklenti oluşuna bir örnek olduğunda şüphe yoktur.

Bu anlatılanlar ışığında arazın arazlığının, konuya yerleşmekten oluşan ve varlığı mahiyetine eklenti olan bir şey olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden "وجود لغيره [başkası sebebiyle varlık, *Mütercim*]" olarak tanımlanan *râbıt*ın/bağın varlığından farklı olarak, arazların varlığı "وجود في نفسه لغيره [başkası sebebiyle kendinde varlık, *Mütercim*]" olarak tanımlanmıştır. Bağın varlığı ne zaman bağımsız şekilde düşünülecek olsa hakikatinden ayrılıp uzaklaşır. Oysa arazın varlığı, "kendinde varlık"tır; kendi kendine var olamadığı ve konuya yerleştiği için "başkası sebebiyle"dir.

Buna göre arazın varlığının "kendinde" olmakla beraber konusuna yerleşmek de olduğunu söylersek boş konuşmuş olmayız. Arazın intikali/yerinden ayrılıp başka bir yere gitmesi; arazın varlığında bağımsız olmaması, intikalin ise varlıkta bağımsız olmanın bir fer'i olması sebebiyle imkânsızdır.

Bu bahiste sözün özü şu ki konu, arazın mahiyetinin dışında olmakla beraber varlığına dâhildir. Bu yüzden örneğin siyahlığın cisme yerleşmesi -ki dışsal bir durumdur-, siyahlığın mahiyetinden başkadır. Bir başka deyişle, araz kategorisi mahiyet bakımından "kendinde" olmakla beraber, varlık yönünden "başkası sebebiyle"dir ve bağımlıdır.

Bu öncülleri dikkate alırsak, varlık gerçek ve somut bir şey olmazsa ve sadece soyutlama ürünü ve itibarî bir şey olduğu söylenirse, siyahlığın varlığı siyahlığın anlamının temeli olan cisme yerleşmek değil, sadece siyahlığın anlamı olur. Bir başka deyişle, eğer varlık somut ve dışsal bir şey olmazsa, arazlar konusunda varlığın mahiyetten ayrılığı ortadan kalkar. Oysa arazlar konusunda varlığın mahiyetten ayrı olduğu kabul edilmiştir; arazlar konusunda bu durum kabul edilirse, cevherler konusunda da durum bu minval üzere olacaktır, zira arazlar daima cevherlere ihtiyaç duyarlar; bir şey "kendisine muhtaç olunan" olursa, muhtaç olandan daha güçlüdür. Buna göre arazın varlığı soyutlama ürünü ve itibarî bir şey olmazsa, cevherler de evleviyetle soyutlama ürünü ve itibarî bir şey olmaz.

Sekizinci Şahit: Bu şahitte öne sürülen şey, varlığın asıllığı meselesine açıklık kazandırır ve onu daha da aydınlatır. Şüphesiz bazı şeylerin şiddet ve zayıflığı vardır, dönüşüm ve şiddetlenmede çeşitli ve farklı aşamaları geçerler.

Nitel şiddetlenmeyi kabul eden şey zorunlu şekilde harekete sahiptir; hareket ise uzanımlı ve bitişik bir şeydir. Bitişik şeyde sonsuz ve bitimsiz sınırlar varsayılabilir ve bu sınırlardan her biri bir türsel mahiyet sayılır. İmdi varlık eğer itibarî ve soyutlama ürünü bir şey olursa, zorunlu şekilde birlik ve çokluk mahiyetlere tâbi olacaktır.

Şu da bilinmelidir ki şiddetlenen şeylerde türsel mahiyetler sonsuzdur ve onlar için önünde duracakları ve ötesine geçmeyecekleri bir sınır düşünülemez. Bunun gereği, bilfiil sonsuz türlerin başlangıç ve son olmak üzere iki sınır arasında sınırlanmalarıdır ki bu da zorunlu olarak imkânsızdır. Buna göre varlığı soyutlama ürünü ve itibarî bir şey gören kimseler aklî bir problemle karşı karşıya kalırlar. Ancak varlığın asıl olduğu inancı bu problemle karşı karşıya kalmaz, zira bu düşünce temelinde bütün türsel mahiyetler bir/aynı varlığa ve bitişik bir surete sahiptirler. Bir başka deyişle, varlığın asıllığı nazariyesinde varlık sağlam bir kök gibi bütün farklı ve ayrı şeyleri düzenler ve kopukluktan zarar görmezler.

Şüphesiz ki bitişik bir birlikte varsayılan sınırlar ve mahiyetler bilkuvvedir; bilkuvve sınırlar ise asla bitişik birlikle uyumsuz değildir. Bir bitişik birde, birlik daima bilfiildir, çokluk ise bilkuvvedir. Bilfiil birliğin de asla bilkuvve çokluğu nefyetmediği/olumsuzlamadığı açıktır.[1]

Burada zikredilenler Sadrulmüteellihîn'in varlığın asıllığını ispatlamak için getirdiği en önemli deliller ve şahitlerdir/kanıtlardır ve onların hepsini *el-Meşâ'ir* kitabında bir araya getirmiştir. Bu büyük filozof diğer eserlerinde de bu delillerden faydalanır; ancak bu eserlerin her birinde bağlama uygun olarak, bu kanıtlardan bazıları daha önemli görülür. O, *el-Mezâhirü'l-İlâhiyye* (İlahî Görünüşler) adlı risalesinde sadece birinci şahide işaret eder ve der ki: "Somut şeyler âleminde veya zihin âleminde gerçeklik kazanan her şey varlık aracılığıyla gerçeklik kazanır. Şu hâlde varlık nasıl olur da itibarî bir şey olarak görülür?"

Hâcc Mollâhâdî Sebzvârî de pek çok eserinde bu şahitleri ele almış ve *Şerh-i Manzûme* adlı kitabında varlığın asıllığının ispatında kullanılan altı delil olarak onlardan bahsetmiştir. Sebzvârî'nin ifade şeklinde bizim burada zikrettiklerimizden biraz farklılık göze çarpar. Ancak Sebzvârî'nin bu konuda söyledikleri gerçekte Sadrulmüteellihîn'in *el-Meşâ'ir* kitabında dile getirdiği konularla aynıdır.

Bilinmelidir ki Şirazlı filozofun bu konuda ortaya koydukları çok önemlidir ve kişi onlar üzerinde iyi düşünecek olursa, düşüncesi değişecektir. Düşünce tarihine baktığımızda pek çok düşünürün belirlenmiş şeyleri ve mahiyetleri somut ve dış dünyada var olan gerçeklikler olarak kabul ettiklerini, ama bu belirlenmiş şeylerin ve mahiyetlerin kendisiyle gerçeklik kazandığı şeyin onlara göre itibarî bir şey olduğunu görürüz.

Bir başka deyişle, bu kişilere göre varlık, ikinci dereceden akledilir olarak öne sürülen bir soyutlama ürünüdür, buna karşılık belirlenmiş mahiyetler somut ve gerçek şeyler olarak görülmüştür. Eserin/etkinin kaynağı olan şey, insan veya bir başka mevcut yaşayan mahiyettir. Ama insanın veya başka her varlığın kendisi sayesinde eser/etki kaynağı olduğu şey genelde gözardı edilmektedir. Varlığın

---

1 Sadrulmüteellihîn, *el-Meşâ'ir*, ss. 9-19.

farkında olunmaması ve gözardı edilmesi nadir ve rastlantısal bir fenomen değildir, bilakis çok zaman insanların arasında yaygındır. Mahiyetin asıl olduğuna ilgi gösterip varlığı unutmanın insanın tembelliğiyle bağlantılı bir tür basit düşüncelilik ve yüzeysel bakış olduğunu iddia etse boş konuşmuş olmaz. Bazı filozoflar bu basit düşünceliliğin ve yüzeysel bakışın sadece varlık, mahiyet ve aklî şeylerle sınırlı olmadığına, bilakis tembellik kaynaklı bu basit fikirliliğin hissî şeylerle ilgili olarak da yaygın olduğuna inanırlar. Pek çok insan çeşitli ve farklı renklere baktığında, bu renklerin kendi kendine ortaya çıkıp göründüğünü sanır. Bu kimseler renklerin ortaya çıkışının ışık sayesinde ve onun aydınlığında gerçekleştiğine dikkat etmez. Kendisi apaçık olan ve renkleri görünür kılan işte bu ışıktır. Bütün bunlarla beraber pek çok insan ışığın rolünün farkında değildir ve ondan habersizdir; hatta renkler sayesinde ışığı gördüğümüzü sanırlar. Bu kimseler, görünüş ve görünümleri bir kenara koyarak, ışığın hakikatini anlayabilecek ve değerini takdir edebilecek derin düşünceliliğe sahip değildir. Onlar ışığa önem vermekten ziyade ışıklanan ve aydınlanan şeye bakarlar ve ışık yerine koyarlar.

Marifet ehlinin büyükleri [büyük sûfîler] avam halkın düşüncesini inkâra kalkışmazlar ve böylesi kimselerin söylediği şeylerin kendi bilgi ölçülerini ve algı türlerini gösterdiğine inanırlar. Şunu da herkes kabul eder ki insanın düşüncesinin ışıkları ve bakış açısı sınırlı ve kısa olursa renkleri görmenin ötesine geçemez ve daima ışık yerine ışıklanmış/aydınlanmış şeyi, vücut/varlık yerine mevcut/varolan mahiyeti görür.

Bu anlatılanlar ışığında varlık ışığını herkesin göremeyeceği ve gerekli dikkat ve zerafet olmaksın bu yola girmenin tehlikeye ve yolunu şaşırmaya yol açacağı belli olmuştur. Varlığın asıllığının şahitleri konusunda söylenenler temelinde varlığın gerçeklik ve dışsallığın kendisi olduğu ve mahiyetlerin varlık aracılığıyla gerçeklik ve somutluk kazandığı anlaşılmaktadır.

Bütün bunlarla beraber şu soru hâlâ cevaplandırılmamıştır: Acaba varlıkta çokluğun ve çeşitliliğin yeri neresidir? Varlık ile her türlü ayrılık arasında nasıl bir ilişki ve bağlantı vardır? Bu soruya cevap vermek kolay değildir ve insanların bu konuya yaklaşımları da asla aynı değildir.

Gönülgözü açık arif Âkâmuhammed Kumşeyî kendisinden geri kalan özet bir eserinde sûfîleri iki gruba ayırır. Bu gruplardan her biri bu konuda diğerininkine zıt bir görüş beyan etmiştir. Birinci grup varlığın tek bir hakikat olup kendisinde hiçbir çokluk ve çeşitliliğin olmadığına ve mümkün varlık olarak isimlendirilen şeyin şaşı gözün gördüğü kuruntu ve asılsız bir şey olduğuna inanır. Arif Kumşeyî bu nazariyeyi bir tür zındıklık ve Allah'ı inkâr olarak değerlendirir. Zira mümkün varlıkların nefyedilmesi/olumsuzlanması, Allah'ın failliğini olumsuzlamaktır. Allah'ın failliği ise O'nun zatıyla bir ve özdeş olduğundan Hakk'ın failliğini olumsuzlamak, O'nun zatını olumsuzlamak olacaktır.

İkinci grup ise birinci grubun aksine, mümkün olarak isimlendirilen şeyin var ve çok olduğunu ve mutlak varlığın sadece mümkünlerle bir olmakla kalmayıp onlarla özdeş olduğuna inanırlar. Arif Kumşeyî bu nazariyeyi de Zorunlu Varlık'ı işlevsizleştirmek ve inkâr etmek anlamına geleceğini düşünür, zira bu varsayımda bir taraftan varlık verici inkâr edilmektedir, diğer taraftan ise zatî mümkün asla zatıyla zorunluluk niteliğine sahip olamaz.

Bu gönülgözü açık arifin inancına göre, sûfîlere nispet edilen bu iki görüşün ikisinde de bir tür çelişki görülür, zira ayrılık olmadan birleştirmek birleştirmeyi olumsuzlamayı gerektirir. Benzer şekilde birleştirme olmaksızın ayrılık da ayrılığı olumsuzlamayı gerektirir. Âkâmuhammed Rızâ Kumşeyî bu konudaki görüşünü desteklemek için İmâm Ca'fer Sâdık'a (as) nispet edilen bir hadise tutunur ki şöyledir:[2]

"...إنّ الجمْعَ بلا تفرقةٍ زندقةٌ والتفرقةُ بدون الجمع تعطيلٌ والجمعُ بينهما توحيدٌ..."

[Ayrılık olmaksızın birleştirme zındıklıktır; birleştirme olmaksızın ayrılık ise *ta'tîl*dir/işlevsizleştirmedir; bu ikisini birleştirmek ise tevhittir. *Mütercim*]

Bu hadisin ibaresinde görüldüğü gibi, ayrılık olmadan birleştirme küfür ve zındıklıktır; birleştirme olmadan ayrılık ise *ta'tîl*/işlevsizleştirmedir. Allah'ın birliğini içeren tek doğru yol ise birlik ve çokluğu birleştirmektir. Ayrılıksız birleştirme saf birliğe işarettir; hakeza birleştirmesiz ayrılık da çokluğa ve ayrılığa/dağınıklığa işarettir. Şüphesiz varlık kendi zatı gereğince çok ve ayrı/dağınık olduğunda, bu varlık âleminde birliğin gerçeklik kazanmamasını gerektirir. Bir gerçekleşmezse, çoğun da gerçekleşmeyeceği herkesin kabulüdür, zira çok daima birden kaynaklanır ve çokluğun kaynağı birdir.

Buna göre çokluğu ve dağınıklığı varlığın zatının gereği sayan kimse gerçekte çokluğu ve dağınıklığı olumsuzlamıştır. Elbette her türlü çokluğu olumsuzlamak da, belirttiğimiz gibi, *ta'tîl*'i/işlevsizleştirmeyi gerektirir; *ta'tîl*'in kendisi de bir tür küfür ve zındıklıktır. Bundan da varlığın hem bir hem de çok olduğu ve bu birlik ve çokluğun bir tür teşkîkli/çok mertebeli birlikte birbiriyle uzlaşacağı anlaşılmaktadır. Varlık konusunda teşkîkli/çok mertebeli birlik Sadrulmüteellihîn'in önemli fikrî yaklaşımlarındandır ve bu büyük filozof elinden geldiğince bu temel meseleyi yaymak ve yaygınlaştırmakla meşgul olmuştur. Teşkîkli/çok mertebeli birlikten bahsederken kastedilen şudur: Varlığın hakikati tek bir hakikat olmakla birlikte, çeşitli ve farklı mertebelere sahiptir; mertebelerdeki bu çeşitlilik de onun birliğine zarar vermez. Bunun sebebi farklı varlık mertebelerden her birinin diğer mertebe ile olan farklılığı-

2 Âkâmuhammed Rızâ Kumşeyî'den naklolunan Dâvûd Kayserî'nin *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'inin haşiyesinde s. 74'te basılmıştır.

nın, mantıktaki zatî fasıl/ayrım veya dış dünyadaki bireyleştirici arazlar yoluyla gerçekleşmemesidir.

Buna göre çeşitliliğe ve farklılığa sebep olan şey, tamı tamına birliğin sebebi ve kaynağı olan şeydir. Dolayısıyla burada şöyle söyleyebiliriz: Çeşitliliğin ve farklılığın kaynağı birliğin ve ittifakın kaynağı olduğu için, farklılık ne kadar artarsa birlik de o kadar çok artar. Bazı İslâm filozofları kendi zatî zevk ve zerafetlerinden faydalanmak istemişler ve bu felsefî iddianın anlamını şu şiirde görmüşlerdir:

> "Onun dağınık saçları, toplanmanın sebebidir
> Öyleyse saçlarını daha da dağıtmalıdır"

Bilinmelidir ki varlık konusundaki çok mertebeli birlik mahiyetler konusunda türsel veya cinssel birlik olarak veya daha başka birlik kısımları olarak dile getirilen şeyden temel bir farkı vardır, zira mahiyetler konusunda birlik, şeylerin tümellerine ilişen ve şeylerden her birinin zatına zorla eklenti olan zihinsel bir birliktir. Oysa varlığın hakikati, kendisine tümellik ilişebilmesi ve bireylerine eşit şekilde yüklenebilmesi için mahiyet değildir.

Teşkîkli/çok mertebeli birliği kavramak ve teşkîkli/çok merrtebeli anlamı anlamak bir bakımdan kolay olsa dahi, bir başka bakımdan karmaşık ve anlaşılması zordur. Bu yüzden bazı düşünürler bu meseleye karşı çıkmış ve eleştiri konusu yapmışlardır. Bu konuda öne sürülen eleştirilerden birisi şudur: Varlığın zat ve hakikati zorunluluk gerektirseydi, kendisine varlık ismi verilmesi doğru olan her şeyin zorunlu olması gerektirirdi. Ancak birinci varsayımın tersine olacak şekilde, varlığın hakikati mümkünlüğü ve zorunsuzluğu gerektirseydi, her şeyin mümkün kategorisinde yer alması gerekirdi. Elbette üçüncü bir varsayım daha düşünülebilir ki o da şudur: Varlığın hakikati ne zorunluluktur, ne de mümkünlük ve zorunsuzluktur.

Üçüncü varsayımın gereği ve sonucu şudur: Zorunlu ve mümkün varlığın her ikisi de, bir başkasının malulüdür ve sonuçta Zatıyla Zorunlu Varlık muhtaçtır. Şüphesiz bu üç varsayımın hepsinin gereği de bir şartlı önermenin sonucu olarak reddedilir. Buna göre öncülü, yani varlığın teşkîkli/çok mertebeli olduğu görüşü de yanlıştır.

Sadrulmüteellihîn bu probleme önem vermiş ve eserlerin genelinde ona cevap vermiştir.[3] Sadrulmüteellihîn'in cevabının özü şudur: Varlık konusundaki teşkîkli/çok mertebeli birlik mahiyetler konusundaki diğer birlik çeşitlerinden temelli biçimde farklıdır; mahiyetler hakkında doğru ve geçerli olanın, varlığın teşkîkli/çok mertebeli birliği hakkında doğru ve geçerli olduğunu bekleyemeyiz.

---

3 Bkz. Sadrulmüteellihîn, *el-Esfârü'l-Erba'a*, c. 1, Yeni Baskı, Tahran, s. 120.

Daha önceden belirttiğimiz gibi, varlığın teşkîkli/çok mertebeli birliğinde farklılığın sebebi birliğin sebebi ile aynıdır. Bir başka deyişle, varlığın teşkîkinde/çok mertebeliliğinde, bir hakikatin mertebeleri arasındaki farklılık ve çeşitlilik aynı hakikate râcidir ve hiçbir dışarıdan âmilin/faktörün onda bir dahli yoktur.

Varlığın hakikati zorunlu olmakla beraber, mümkün ve muhtaçtır; kamil ve öncelikli olmakla birlikte, eksik ve sonradır. Elbette teşkîkin/çok mertebeliliğin anlamını kavramak ve varlığın mertebelerindeki farklılık sebebinin birlik sebebiyle aynı olduğunu anlamak pek çok zihne ağır gelir.

Bu meselede önceliği diğer İslâm düşünürlerinin elinden alan Sadrulmüteellihîn bu meselenin zorluğuna işaret etmiş ve bu konuya insanların dikkatini çekmiştir. Bu Şîrâzlı filozofun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

"...وتصوّره يحتاج إلى ذهن ثاقب وطبع لطيف..."[4]: Varlık konusunda teşkîkin/çok mertebeliliğin anlamını kavrama için güçlü ve keskin bir zihne ve ince bir tabiata ihtiyaç vardır.

Bu demek oluyor ki insan zihinsel ve düşünsel bir çaba harcamazsa, varlıkta teşkîkin/çok mertebeliliğin doğruluğunu gerektiği gibi kabul edemez. Teşkîk/çok mertebelilik meselesine aşina olan kimseler varlığın mertebelerindeki farklılığın kemal ve eksiklik ya da şiddet ve zayıflık olarak ve nihayet bir tür öncelik ve sonralık olarak ortaya çıkar.

Sadrulmüteellihîn beş tür öncelik ve sonralık türünden başka, çok önemli iki tür öncelik ve sonralık türüne işaret eder. Bu filozofa göre, illet olan varlığın malûl olan varlığa önceliği gerçek bir önceliktir; varlığın mahiyete önceliği de gerçek bir önceliktir. O, tanımın cüzlerinin tanımlanana önceliğini ve benzer şekilde mahiyetin kendisinin lazimelerine/ayrılmaz özelliklerine önceliğini mahiyetsel öncelik sayar ve bu önceliğin gerçek öncelikten farklı olduğunu söyler. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...وتقدّمُ الوجودِ العلّي على الوجود المعلولي عندنا تقدّمٌ
بالحقّ وتقدّمُ الوجودِ على الماهيّة تقدّمٌ بالحقيقة..."[5]

[İllet olan varlığın malûl olan varlığa olan önceliği bize göre gerçek bir önceliktir; varlığın mahiyete önceliği ise gerçekten olan bir önceliktir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, illetin varlığının malûlün varlığına olan önceliği gerçektir; hakeza varlığın mahiyete önceliği de gerçektir. Bilinmelidir ki varlığın hakikatinin özel varlıklar arasındaki ortaklığı, kesinlikle küllî/tümel bir

---

4 *A.g.e.*, s. 121.

5 Sadrulmüteellihîn, *Risâle fi'l-Hudûs*, Mecmû'e-i Resâil, Taş Baskı, s. 15.

kavramın kendi bireyleri arasındaki ortak oluşu gibi değildir. Zira daha önce işaret ettiğimiz gibi, varlığın hakikati küllî/tümel bir şey değildir ve zihinde de kendi bireyleri ile bir olan gerçek bir surete sahip değildir. Varlığın özel varlıklar arasındaki ortaklığı, ancak kamil ve bilge insanların anlayacağı bir ortaklık türüdür. Bundan da varlığın genel ve bedihî/apriori/apaçık kavramının, özel varlıklardan soyutlamayla elde edilen zihinsel bir şey olduğu ve özel varlıkların çokluğu temelinde pek çok parçaya sahip olduğu anlaşılabilir. Elbette varlığın parçaları anlam ve kavram bakımından denk ve benzerdir. Aynı zamanda, parçalardan her birinin kavramı ve hakeza varlığın genel ve ortak kavramı mahiyetlere ve özel varlıklara eklentidir.

Buna göre özel varlıkların hakikati, şiddet ve zayıflık bakımından birbirinden farklıdır, mahiyetleri de anlam ve kavram itibarıyla birbirinden farklıdır. Sadrulmüteellihîn burada çok önemli bir noktaya işaret eder ve der ki: Hem mahiyetler anlam bakımından birbirinden farklılık arz eder, hem de özel varlıklar birbiriyle eşit değildir. Ancak mahiyetler ve özel varlıklar arasındaki farklılık, mahiyetlerin isimleri belli ve bilinirken özel varlıkların isimleri asla bilinmemesidir. Sadrulmüteellihîn'in bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...وكذا الماهيات فإنّها متخالفة المعاني، لكنّها معلومة الأسامي والوجودات مجهولة الأسامي..."[6]

[Mahiyetlerin de benzer şekilde anlamları farklıdır, ama isimleri bilinmektedir; buna karşılık varlıkların isimleri bilinmemektedir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, mahiyetler anlam yönünden birbirinden farklı olmakla beraber isimleri bilinmektedir; ancak özel varlıklar birbirlerinden farklılık arz etmekle birlikte isimleri asla malum değildir.

Söylenilenler temelinde, burada aralarındaki farkı görmemiz gereken üç şey gündeme gelmektedir ki sırasıyla şöyledir:

1) Varlık kavramı.
2) Varlığın mahiyetlerle olan ilişkisinden doğan varlık parçaları.
3) Birbirinden farklılık arz eden özel varlıkların hakikati.

Varlık kavramı, varlık parçalarına dâhildir ve gerçekte onların bir türü vardır. Zira varlığın parçaları varlık kavramı için denk ve benzer bireylerdir ve varlık kavramının eşyaya ilişmesiyle gerçekleşirler. Elbette daha önce de işaret ettiğimiz üzere, hem varlık kavramı hem de varlığın parçaları, mevcutlardan/varolanlardan her birinin özel varlığına eklentidir.

6 Sadrulmüteellihîn, *Risâle fî İttisâfi'l-Mâhiyye bi'l-Vücûd*, Mecmû'atu Resâil, Taş Baskı, s. 119.

8

VARLIK VE BİREYLEŞME

Bireyleşme (*teşahhus*), pek çok şey hakkında kullanmanın imkânsız olduğu bağlamda gerçekleşir. Bundan da bireyleşmiş olmanın, ayrımlaşmış (*mümtâz*) olmaktan farklı olduğu ve bu ikisinin asla karıştırılmaması gerektiği anlaşılmaktadır. Şeylerin ayrımlaşmasında, kayıt kullanılır ve bir insanı diğer insanlardan ayırt etmek için ona bir veya birden fazla kayıt ekleriz. Tümel anlamda insan sözcüğü pek çok birey hakkında kullanılabilir, ama gülen olmayı ona eklediğimizde onun kapsamı alanı sınırlanır ve gülen kimseler, bütün gülmeyen kimselerden ayrılır. Bu gibi kayıtların sayısı artırılabilir, ama bu kayıtların sayısı ne kadar artsa da bireyleşme gerçekleşmez. Elbette her bir kayıt artışıyla bir tür ayrımlaşma elde edilir, ama ayrımlaşmak bireyleşmek değildir. Bireyleşme, gerçek ve olgusal bir şeydir; oysa ayrımlaşma daima ortak olan şeylere kıyasla ve onlara nispetle gerçekleşir. Bu demek oluyor ki bir şeyin hiçbir şeyle ortaklığı olmasa, asla ayırt ediciye ihtiyaç duymaz.

Önceki bölümlerde pek çok kez varlığın tek bir hakikat olduğunu ve benzerinin olmadığını ifade etmiştik. Buna göre varlık, bizzat/özüyle bireyleşmiştir ve varlığın hakikati asla ayırt ediciye muhtaç değildir. Bir başka deyişle, her şeyin bireyleşmesi o şeyin özel varlığıdır ve varlık söz konusu olduğunda, bireyleşme de gerçekleşir.

Varlığın asıllığı konusunda ayrıntılı şekilde konuşan Sadrulmüteellihîn bireyleşme konusunda da suskun kalmamıştır ve eserlerinden birini bu meseleye

ayırmıştır. O, *Risâle fi't-Teşahhus* (Bireyleşme Risalesi) adıyla bir risale kaleme almış ve bu eserde bu konuyu ele almıştır. Şîrâzlı büyük filozofun nazarında, varlığın asıllığı görüşünde problem yaşayan kimseler bireyleşme konusunda da ister istemez problem yaşayacaklardır. O, der ki:

"Müteahhirûndan/sonrakilerden araştırma ve inceleme ehli kimselerin geneli bireyleşmeyi itibarî bir şey saymışlardır. Bu gruba göre şahıs/birey, tümel mahiyetten ibarettir ve ona bireyleşme olarak eklenen şey itibarî ve soyutlama ürünü bir şeydir. Bu grup kendi görüşünü ispatlamak için iki şekilde delil getirir:

Birinci Delil: Bireyleşme dış dünyada mevcut/var olsaydı, o mevcut şeyin de bireyleşmiş olması gerekirdi. Bu bireyleşme hakkında da aynı söz söyleneceği ve önceki soru tekrarlanacağı için ister istemez devir/kısır döngü veya teselsül problemiyle karşılaşırız."

Sadrulmüteellihîn bu istidlale cevap verir ve der ki: Bir şeyin bireyleşmesini sağlayan şey kendi zatında/özünde başkalarından ayrımlaşmıştır ve kendisinin ayrımlaşması için eklenti bir şeye ihtiyaç duymaz. Elbette bireyleşmiş bir şey bireyleşme kavramında başka bireyleşmiş şeylerle ortaktır, ama bireyleşme kavramı itibarî şeylerdendir, itibarî şeylerde ise teselsül, asılsız ve imkânsız bir şeydir.

İkinci Delil: Eğer bireyleşme dış dünyada varlığa sahip olsaydı, onun bir türün bir parçası sayılan bireye ilişmesi o bireyin varlığına ve ayrımlaşmasına bağlı olurdu. İmdi o bireyin ayrımlaşması da bu bireyleşmeye bağlı olursa, ister istemez asılsız devre/kısır döngüye sebep olur; diğer türlü teselsül problemiyle karşılaşırız.

Sadrulmüteellihîn bu istidlale de cevap verir ve der ki: Dış dünyada mahiyet ile bireyleşme arasında ayrımlaşma ve ayrılık olmaz, ama akıl bireyi mahiyet ve bireyleşme olmak üzere iki unsura tahlil edebilir/ayırabilir. Bireyleşmenin aklî tahlil bağlamında mahiyete iliştiği doğrudur, ancak bu tahlilî/zihinsel tahlil ürünü ilişme, dış dünyada bireyleşmenin mahiyetle özdeş olmasına engel değildir. Bir başka deyişle, bireyleşmenin mahiyete ilişmesi faslın/ayrımın cinse veya varlığın mahiyete ilişmesi gibidir.

Önceki bölümlerde varlığın mahiyete ilişmesi ve bu ilişmenin keyfiyeti ile ilgili olarak konuşmuştuk, dolayısıyla aynı konuyu burada tekrar etmeyeceğiz. Bir şeyin bireyleşmesinin o şeyin varlığından ibaret olduğu meselesi büyük filozof Ebû Nasr Fârâbî'nin eserlerinde ele alınmıştır ve pek çok İslâm filozofu bu filozofun sözüne ve düşüncesine tutunmuştur.

Elbette bireyleşmenin var olduğuna inanan aynı şeyleri söylememiştir. Bazı kimseleri biliyoruz ki bireyleşmenin dış dünyada var olduğuna inanmakta, ama bu düşüncenin ispatına dair istidlalleri çok zayıf ve temelsizdir. Bu gru-

bun istidlali şöyledir: Hasan ve Hüseyin gibi bireylerin dış dünyadaki varlığı asla şüphe ve inkâr konusu yapılamaz. Diğer taraftan örneğin Hasan kavramı sadece insan kavramından daha fazlasıdır, zira örneğin Hasan kavramı insan kavramı ile özdeş olsaydı, bu kavramın örneğin Takî ve Pervîz hakkında da doğru olması/kullanılabilmesi gerekirdi. Bu, Hasan kavramından anlaşılan şeyin Takî kavramından anlaşılan şeyle aynı olmasını da gerektirir, oysa durum böyle değildir; Hasan kavramı, Takî kavramından ve hatta yalnız insan kavramından da farklı tanımlanır.

Buna göre örneğin Hasan bireyinin insan ile özdeş olduğu, ama insana ilaveten onun bireyleşmesini/bireyliğini oluşturan bir başka şeyi de içerdiği iddia edilebilir. Şüphesiz Hasan'ın bireyliğini oluşturan şey vardır, zira Hasan bireyi vardır ve dışsal bir varlığın cüzü de mecburen var olur.

Sadrulmüteellihîn bu grubun bireyliğin var olduğuna ilişkin görüşünü olumlu bulur, ama istidlal biçimlerini beğenmez ve bu kişilerin görüşünün doğruluğu için birtakım şartlar öne sürer:

Birinci Şart: Onların bireyliğin dış dünyada var olmasından kastettiklerinin, aynı şeyin özel varlığı olmasıdır.

İkinci Şart: Bireyleşmenin türe ilişmesinden bahsederken kastettikleri anlamın, bir mevcudun/varlığın diğer bir mevcutla/varlıkla birleşmesi veya bir arazın kendi konusuna ilişmesi olmamasıdır, zira bireyliğin dış dünyada bireyleşmiş şeyle olan bağlantısı arazın kendi konusu ile veya bir mevcudun/varlığın bir başka varlıkla olan bağlantısı gibi değildir.

Sadrulmüteellihîn nazarında doğru olan şöyle söylenmesidir: Örneğin Ali bireyinin hakikati, sadece insan kavramından ibaret olamaz, zira kavram daima tümel bir yöne sahiptir, buna karşılık bireysel bir hüviyet asla tümel değildir, özel varlığın dış dünyadan zihin dünyasına geçmesi ise mümkün değildir. Zihinde gerçekliği/varlığı olan şey, mahiyetlerden ve diğer küllî tabiatlardan ibarettir; özel varlık ise mahiyetlerden ve küllî tabiatlardan başkadır.

Bireyleşmenin bireyleştirici arazlarla elde edileceği ve zaman, mekân, nicelik, nitelik, konum ve diğer arazların bireyliğin gerçekleşmesinde rol oynadığı söylenemez, zira tikel sözü edilen bütün arazlarda değişir, oysa bireyleşme daima aynı kalır. Seyrelme ve yoğunlaşma ve diğer değişişmler bağlamında kolaylıkla incelenebilir. Bir başka deyişle arazlardan her birinin tikelleri, bireyleşmenin kalıcı olmasına rağmen, değişebilir; arazların tümelleri de bireyleşmeyi sağlayamaz. Tümel, pek çok birey arasında ortak olması ve onlara yüklenebilmesi bakımından bireyleşmeyi sağlayamaz. Tümellerin toplamı da bireyleşmeyi sağlayamaz, zira tümellerin toplamı da aynı şekilde tümeldir ve bir tümelin diğer bir tümele eklemesi sayısı binlere varsa dahi bireyleşmeyi sağlayamaz.

Elbette dış bir şeydeki arazların toplamı bireyleşmenin göstergelerinden olabilir, bu yüzden filozofların eserlerinde bireyleştirici arazlardan bahsedilmiştir ve bu ıstılah da yaygın bir ıstılah haline gelmiştir.

Bireyleşmenin göstergelerinden bahsedildiğinde kastedilen, bireyleşmenin varlık aracılığıyla gerçekleştiği ve bizim bu arazlar yoluyla o varlığı bildiğimizdir. Burada bireyleşme olarak bahsedilen ve bir bireyin gerçek cüzü ve hakikî yönü sayılan şeyin mevhum/kuruntusal bir şey olduğu söylenebilir, zira Zeyd bireyini dış dünyada ele alıp incelediğimiz vakit gördüğümüz ve bulduğumuz durum, onun nicelik, nitelik, konum vs. gibi arazların kendisine eklenip bitiştiği bir insan olduğudur; Zeyd bireyinde veya incelenen başka herhangi bir bireyde bilinen arazlardan başka kendisine bireyleşme adı verilebilecek bir şey bulmayız.

Bu probleme cevap olarak, her biri bireyleşmenin gerçekliğini savunan iki düşünce biçimiyle karşılaşıyoruz. Bu iki düşünce biçiminin birinde, dış dünyada bireyleşmeyi bulamamak asla onun var olmadığına delil değildir. Zira dış dünyada var olup da kendisine ulaşamadığımız pek çok şey vardır. Düşünce ehli arasında şöyle yaygın bir deyiş vardır: "عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود": Bir şeyi bulamamak onun var olmadığına delalet etmez.

İkince düşünce biçiminde, dış dünyadaki bireyleşmenin inkârı bir tür inatçılık ve hakikatten uzaklaşma sayılır. Bir şeyin varlığından ibaret olan bireyleşme öylesine apaçıktır ki apaçıklığının şiddetinden ve aşırılığından dolayı bazı kimselerin zihnine kapalı kalır. Bu söz varlığın hakikat aslı hakkında da geçerlidir. Zira daha önce ifade edildiği gibi, pek çok kimse varlığı itibarî bir şey saymış ve ondan saf masdarsal bir kavram olarak bahsetmişlerdir.

Gözleri açık ve zihinleri özgür olan ve varlığın asıllığı ve gerçekliği konusunda tereddüt ve şüphe etmeyen kimseler bireyleşmenin dış dünyadaki gerçekliğine de karşı çıkmaz. Burada Sadrulmüteellihîn'in bazı zeki ve anlayışlı müteahhiruna nispet ettiği bir başka itiraz söz konusudur. İtirazın açıklaması şöyledir: Bir bireyde bireyleşmenin oynadığı rol, bir türün hakikatinde faslın/ayrımın oynadığı rol gibi olursa, şöyle bir sonuç doğar: Bir bireyle ilgili olarak yalnızlık halinde "O nedir?" sorulursa, tür bu soruya tek başına cevap veremez, zira "O nedir?" sorusu bir şeyin cevherine ve bir türün hakikatinin tamamına dair sorudur. Yukarıdaki varsayıma göre, bir şeyin cevherini oluşturan şey tür ve bireyleşmenin toplamından oluşan şeydir.

Şüphesiz ki tür ve bireyleşmenin toplamının bir şeyin cevherinin oluşumunda dahli olursa, şeyin cevherine dair soru sormada bireyleşmeyi dikkate almaksızın tür ile cevap vermek yeterli olmaz. Diğer taraftan açıkça bilindiği üzere, mantık sanatında bu noktaya dikkat edilmemekte ve bu sanatın büyükleri bir bireyin cevherine ilişkin sorulan soruya cevap verirken bireyleşmeyi dikkate almaksızın türü zikretmekle yetinmektedirler.

Sadrulmüteellihîn bu eleştiriye de cevap verir ve der ki: Mantıkta soru sormak için kullanılan sözcük ve terimler gerçek ilimlerde araştırılıp incelenen türden tümellere delalet ederler. Örneğin "Zeyd" bireyi hakkında "O nedir?" sorusu sorulacak olsa, bununla kastedilen onun tümel mahiyetinin ne olduğu ve türsel hakikatinin hangisi olduğudur. Bu yüzden bu sorunun cevabı, onun mahiyetini oluşturan şeyle aynıdır. Bir insanın bireysel hüviyetine dair soru ilmî konular arasında yer almaz ve gerçek ilimlerde bu tür sorular sorulmaz. Bir insanın bireysel hüviyetine ilişkin soruya cevap verirken hissî işaret/elle gösterme yolu kullanılabilir, ancak gerçek ilimlerde hissî işarete yer verilmez. Sadrulmüteellihîn bireyleşme meselesinde başka görüş ve inançlara da işaret eder, ama çoğunu kabul etmez. Bu konudaki görüşlerden biri akledilir ile hissedilir arasındaki farkın algılanma biçimleri ile ilgili olduğu, bilinen ve algılanan şeyde hiçbir farkın olmadığıdır.

Bu görüşü savunan kimseler şöyle düşünürler: Pek çok şey arasında ortaklığa engel olan şey bilinen ve düşünülen şeyin hakikati ile bağlantılı değildir, bilakis bu engelin sebebi ve kaynağı bireylerin algılanış ve tasavvur ediliş biçiminde gizlidir. Bu kimselere göre, örneğin insanın cevheri arazlarla sarılmış türsel bir hakikatten ibarettir. İmdi kendisine arazların bitiştiği bu türsel hakikat dış duyular yoluyla bilinip algılanırsa, onun tasavvuru pek çok şey arasındaki ortaklığı engeller. Ancak aynı hakikat dış duyular yoluyla bilinip algılanmazsa, onda ortaklık mümkün olur.

Bu görüş taraftarları bu konudaki kendi nazariyelerini bir misal getirerek açıklamaya çalışırlar. Bu kişiler derler ki: İnsan bir şeyi dış duyuları aracılığıyla algıladığı bir şeyi başkalarına öğretmeye çalıştığında ister istemez o şeyin niteliklerini zikreder ve örneğin "Şöyle şöyle su damlasını gördüm" der. Şüphesiz muhatap kişi burada, konuşanın kendi gözüyle gördüğü su damlasını bir dizi nitelik ve özellik ile bilip algılar. Bu nitelik ve özellikler de konuşanın gördüğü şeyle örtüşür. Ancak konuşan ile muhatap arasındaki fark şurada yatar: Konuşanın gördüğü şey ortak olunamaz ve pek çok şeye yüklenemez iken dinleyenin dinlediği şey pek çok bireyle örtüşür ve onlara yüklenebilir.

Bir başka deyişle, konuşmacının gördüğü şey bireysel bir şeydir, buna karşılık dinleyicinin algıladığı şeyin bireyselliği yoktur ve yüklenebileceği pek çok bireyi vardır. Bilinmelidir ki burada konuşmacı ve dinleyici tarafından bilinip algılanan şey bir damla sudur. Su damlası da belirli ve bilinen bir mahiyettir. Bütün bunlarla beraber konuşmacı tarafından görülen şey, bireyseldir, dinleyicinin algılayıp bildiği şey ise bireyselliğe sahip değildir. Bundan anlaşılmaktadır ki ortaklığa ve pek çok bireye yüklenmeye engel olan şey algılama biçimiyle alakalıdır ve o, bilinen şeyde aranmamalıdır.

Bireyleşme meselesinde duyusal algıya dayanan kimseler bu evrenin ötesine geçemezler ve bir şeyin görüldüğü zaman zorunlu şekilde bireysel olacağını, hatta pek çok yönleri meçhul ve müphem kalsa dahi durumun değişmeyeceğini söylerler. Bu kişilere göre bir karartıyı uzaktan görmek duyuyla gerçekleştiği için pek çok birey arasında ortak olmaya engeldir, her ne kadar o karartı pek çok bakımdan meçhul ve belirsiz bir şey olsa dahi durum değişmez.

Sadrulmüteellihîn bu görüşü reddeder ve içerdiği problemleri aydınlığa kavuşturur. Şirazlı filozofa göre bu kimselerin görüşüne yönelen ilk eleştiri onların nazariyesine göre duyu ve akıl, bilinen ve algılanan nesnede gerçekliği olmayan şeyleri idrak etmesidir ki bu da gerçekte bilgiyi inkâr etmek demektir. Bu kimselerin nazariyesine yönelik bir diğer eleştiri onların bilinen ve algılanan şeyi duyusal ve aklî idrak ile bir/özdeş sayarlar ve çeşitliliği ve farklılığı sadece duyusal ve aklî algı yönünden görürler. Oysa gerçek böyle değildir; duyusal suret aklî suretten hüviyet ve birey bakımından farklıdır.

Bir başka deyişle, duyusal suret ve aklî suret, hüviyet bakımından birbirinden farklı iki bilinen ve algılanan şeydir. Bundan da anlaşılmaktadır ki bu iki bilgi ve algı konusu şey kavram ve anlam bakımından bir ve özdeş, hüviyet ve sayı bakımından farklı olduklarından, zorunlu olarak onların her birinde aralarında ortak olan kavrama eklenti bir şey bulunacaktır.

Şüphe yoktur ki aralarında ortak olan kavrama eklenti olan şey özel varlıktan ve bireyliksellikten başka bir şey değildir. Hasan ve Hüseyin gibi tikel nitelikleri ve etkileri ile duyulur olan belirli bir birey zorunlu olarak duyusal algılar için vardır. Aynı birey tümel nitelikleri ile akledilir olduğunda zorunlu olarak akıl nezdinde var olur. Şu da herkesin kabulüdür ki duyusal varlık aklî varlıktan farklıdır ve onlardan her birinden doğan etkiler diğerinden doğmaz.

İmdi –örneğin– insan mahiyetinin, ister duyulur olsun ister akledilir olsun, tek bir şey olduğunu akılda tutacak olursak, duyulur ile akledilir arasındaki farkın varlıksal bir fark olduğu, varlıksal farkın ise bilinen ve algılanan şeyler âlemiyle bağlantılı olduğu söylenebilir. Buna göre akledilir ile duyulur arasındaki farkı algılama şekliyle sınırlandıran ve bilinenler âlemini görmezden gelen kimseler eşyanın gerçekliğinden uzaktırlar ve düzensiz safsata âlemine adım atmışlardır. Bu kişilerin sözünü açıklayabilecek ve safsata âlemine girmelerine engel olabilecek tek şey şöyle dememizdir: Onların algıdan anladıkları ve onunla kastettikleri filozofların terminolojisinde "bilinenin sureti" olarak isimlendirilen şeydir. Bilinenin sureti bilenin yanında hazırdır ve bu gerçek huzûr sebebiyle ona "zatıyla bilinen" adı verilir.

Büyük filozoflara göre bilgi ve algı, bilinen ve algılanan şeye eklenti bir şey değildir. Bir başka deyişle, bilgi zatıyla bilinendir; zatıyla bilinen ise gerçek-

te bilgiden başka bir şey değildir. Bir insan bu nazairye üzerinde düşünecek ve filozofların sözlerini dikkatle inceleyecek olursa şunu açıkça bilir: Algının dönüşü varlığadır ve bilen ile bilinen arasındaki fark, varlık ile mahiyet arasındaki fark gibidir. Bir başka deyişle, nasıl ki bütün şeylerde zatıyla var olan varlık ise ve mahiyet varlığa tâbi olmak yoluyla var oluyorsa, zatıyla bilinen de bütün şeylerde bilgi suretidir/formudur ve dışsal bilinen olarak isimlendirilen şey, bilgi suretiyle/formuyla bilinir.

Bilinmelidir ki varlık-mahiyet ayrımı, tahlilî/zihinsel bir ayrımdır ve sadece aklî tahlilde ikisinin birbirinden ayrı olduğu söylenebilir. Varlık ve mahiyete tahlil gözüyle bakmayan kimseler asla bu ikisinin ayrılığından bahsetmezler. Bilgi ve bilinen ya da algı ve algılanan meselesi de aynı kadere sahiptir; daha açık bir deyişle, bilgi-bilinen farklılığı itibarî bir farklılıktır ve sadece aklî tahlil bağlamında bu ikisinin farklı olduğundan bahsedilebilir. İtibar âlemini gözardı edecek olursak, bilgi ile bizzat bilinen –ki bilgi suretidir– arasında hiçbir ayrılık/farklılık ve ikilik yoktur.

Şimdiye kadar söylenilenler ışığında şunu iddia edebiliriz: Bilgi ve algının ölçütü, varlığın ölçütüdür; bilgi varlığa paraleldir. İmdi her şeydeki bireyselliğin o şeyin varlığı ile bağlantılı olduğunu ve varlık olmadan bireysellikten bahsedilemeyeceğini anlarsak, bilgi ve algının da –ister duyusal, ister hayalî veya aklî olsun fark etmez– varlıksal bireyselliğe sahip olduğunu da zorunlu şekilde kabul etmemiz gerekir.

Bir başka deyişle varlık gerçekleşirse, bireysellik de gerçekleşir. Buna göre insan bireyi duyusal algının konusu olduğu ve duyusal olduğu zaman, zorunlu şekilde bireyselliği olacaktır. Ama duyulur bireyin bireyselliği onun duyusal varlığına bağlı değildir. Benzer şekilde, akledilir şeyin bireyselliği de aklî varlığa bağlı olması bakımından akledilirdir.

Bu demek oluyor ki akledilir bir şeyin varlığı, onun aklî belirleniminin kaynağı ve sebebidir; bu aklî belirlenim de mahiyet olmak bakımından mahiyete eklentidir. Bu söz hayalî algı hakkında da geçerlidir. Şimdiye kadar anlatılanlar ışığında şöyle bir hükme varabiliriz: Bireyselliğin kaynağını sadece duyusal algıda arayan ve bilinen ve algılanan şeyin bireyselliğini inkâr eden kimseler, hakikat ve insaf yolundan sapmışlardır.

Filozofların bireysellik meselesindeki görüşlerini dikkatli bir incelemeye tâbi tutan Sadrulmüteellihîn, *Muhâkemât* sahibinin sözünden de habersiz değildir. O der ki: Bazı erdemlilerin şöyle dediklerini duydum: Güya ben bireyselleştiren arazların anlamının ne olduğunu ve filozofların bu cümleden kasıtlarının ne olduğunu anlayamamışım. Zira arazlar olarak isimlendirilen şeyler, aklî şeyler kategorisinde iseler, tabii ki dış şeylerle bireyleşmezler, ama dış

dünyada var olan şeylerden iseler, zorunlu olarak dış dünyada kendi konusuna ilişirler. Şu da müsellemdir/herkesin kabulüdür ki dış arazın bireyselliği ve varlığı onun konusunun varlığına ve bireyselliğine bağlıdır. Bu takdirde, araz kendi konusuna nasıl bireysellik kazandırır? *Muhâkemât* sahibi bu problemi naklettikten sonra burada nakletmeyeceğimiz bir cevap verir.

Sadrulmüteellihîn böylesi sözleri bir tür mugalata ve tahmin olarak tanımlar ve sebebini zihin karışıklığı olarak değerlendirir. Bu büyük filozof bu konuda itirazda bulunan kimselerin mahiyetin arazlarından mı, yoksa varlığın arazlarından mı bahsettiklerini aydınlığa kavuşturmadıklarını iddia eder. Ancak o şunu açıkça söyler: Bireyleştirici arazlardan bahsedildiğinde, kastedilen mahiyetin arazlarıdır; mahiyetin arazları konusunda ise söz konusu itirazlara yer yoktur. Zira nasıl ki bölücü fasıl/ayrım, cinsin mahiyetine ilişiyorsa ve onun cinssel müphemliğine belirlenim kazandırıyorsa, bireyselleştirici arazlar da kendi iliştiği konusuna nispetle aynı işlevi yerine getirir.

Bir başka deyişle, türün oluşumunda bireyselliğin işlevi ve rolü, cinsin belirlenimindeki bölücü faslın/ayrımın rolü ve işlevi gibidir. Şu bilinmelidir ki bölücü fasıl/ayrım, kendi zatında var ve oluşmuştur ve var olmak için bir başka şeye ihtiyaç duymaz. Mahiyete bir tür bireysellik kazandıran şey hakkında da bu söz/hüküm geçerlidir, zira türsel mahiyetin bireyleştiricisi gerçekte ve işin özü itibarıyla özel varlıktır; özel varlık ise kendi bireyselliği için bir başka bireyselleştiriciye ihtiyaç duymaz.

Burada şöyle söylenebilir: Varlık türsel mahiyete bireysellik kazandırıyorsa, arazların nasıl bir işlevi olduğu düşünülebilir? Bu söze cevap olarak şöyle cevap verilmelidir: Arazlar madde için bir tür istidat ve hazırlık oluştururlar. İşte bu istidatta da özel varlık meydana gelir. Bizzat bu, "bireyleştirici (*muşahhis*)" adının arazlar hakkında kullanıldığı ve onları arazlar adı altında gündeme getiren yönlerden biridir.

Bireyleştirici arazlar adının bu şekilde isimlendirilmesinin görmezden gelinmemesi gerken bir başka açıklaması daha vardır. Bu açıklamada arazlar daima bireyin gereklerinden ve göstergelerindendir. Filozoflar burada bireyin göstergesini onun bireyselleştiricisi saymış ve bunu dile getirmek için bireyselleştirici arazlar adını kullanmıştır. Buna göre gerçek bireyselleştirici bir varlık türünden başka bir şey değildir ve varlıklar özleri itibarıyla bireysel ve belirlidir.

Elbette bireysellik ve belirlilik arasında, daha önceden de ifade ettiğimiz gibi, fark vardır ve birbirine karıştırılmamalıdır. Bireysellik ile belirlilik arasında dört mantıksal ilişkiden birini bulmak istersek, ikisinin arasındaki ilişkinin genellik-özellik ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz.

Mantık kurallarıyla tanışıklığı olan kimseler şunu iyi bilirler: Bu ilişkide bir birlik maddesi ve iki ayrılık maddesi vardır; bireysellik ve belirlilik arazındaki birlik maddesi bir türün bütün bireylerinde görülebilir, zira türün bütün bireyleri hem bireysel, hem de belirlidir. Cinsin bölücüsü olan bütün fasıllarda/ayrımlarda belirlilik gerçekleşir, ama bireysellik bulunmaz. Zatıyla-Zorunlu-Varlık hakkında ise önermenin tersi geçerlidir; bir başka deyişle, bireysellik gerçekleşmiştir, ama belirlenim söz konusu değildir. Bunun sebebi Zatıyla-Zorunlu-Varlık'ın asla eşi ve benzerinin olmamasıdır. Ortaklık ve benzerliğin olmadığı yerde, belirliliğin de gerçek bir anlamı olmaz.

Şunu belirtmeliyiz ki filozofların terminolojisinde belirlilik (*ta'ayyün*), sûfîlerin belirlilik dediği şeyden bir yönden farklıdır. Filozoflara göre varlığın hakikati zatıyla belirlidir, buna karşılık varlığın hakikatinin, sûfîler nezdinde, belirliliği yoktur. Bu farklılığın sebebi varlığın algılama ve akletme yönünden belirli bir şey olmamasıdır. Hakk'ın Zat'ı bağlamında, ayrımlaşma ve çokluk ve hiçbir zuhur/görünme türünden bahsedilemez. Bu yüzden bu bağlamda hiçbir isim ve tasvirden bahsedilemez. Varlığın hakikati tümellik ve tikellikten uzak ve yücedir. Dışsal olmak ve zihinsel olmak, genel olmak ve özel olmak de varlığın hakikatinin eklentilerinden ve ilişenlerindendir. Bu yüzden varlık, mahiyeti olmayan gerçek bir tikeldir; benzer şekilde mahiyet, mahiyet olmak bakımından varlığı ve bireyselliği olmayan küllî bir kavramdır.

Elbette türün bireylerinden her biri, bir tabiat adı altında yer alan ve bireyselliğinin kaynağı ve sebebi özel varlığından ibaret olan bir bireydir. Burada şöyle denilebilir: Türsel tabiatın kendi bireyleriyle olan ilişkisi eşittir; bu yüzden onun bazı bireyleri gerçekleşirken bazı bireyleri gerçekleşmezse, tercih edici olmadan tercihin vâki olması durumu söz konusu olur. Bu itiraza cevap olarak şöyle denilebilir: Bireylerin varlığı gerçekleşmeden önce, türün varlığı gerçekleşmez. Sadrulmüteellihîn'in ilke ve esaslarına göre, yapımın/yaratmanın mahiyetle alakası yoktur. Bilakis bizzat yapılan/yaratılan şey, varlıktır; mahiyet ise varlığa tâbi olarak/onu izleyerek gerçekleşir.

Şimdiye kadar söylenenler ışığında, şu mesele hakkında şüphe edilemeyeceği anlaşılmıştır: Bireyselliğin kaynağı ve sebebi, varlıktan başkası değildir. Buna göre Zatıyla-Zorunlu-Varlık da zatıyla bireyselleşmiştir. Elbette Zatıyla-Zorunlu-Varlık dışında, durum başka türlüdür. Zira mümkünlük âlemindeki varlıkların her birinde, varlığın mahiyete eklenti olduğu gibi, bireysellik de mahiyete eklentidir. Şu nokta da akılda tutulmalıdır ki varlığın ve bireyselliğin mahiyete eklenti olması sadece aklî tahlil âleminde/zihinde gerçekleşir, ama dış dünyada varlık ve bireysellik asla mahiyetten ayrı değildir. Burada gündeme gelen bir diğer soru, tek bir türdeki bireylerin çokluğunun kaynağının ne olduğu ve tek bir türün niçin pek çok bireye sahip olduğudur.

Varlığın, zat yönünden çokluk gerektirmediğini, çünkü bireysellikle özdeş olduğunu bildiğimizde bu sorunun önemi daha da artmaktadır. Türsel mahiyet de mahiyet olmak bakımından çokluk gerektirmez, İslâm filozoflarının çoğunluğuna göre yüce akıllardan her biri ve soyut varlıklar, nevi şahsına münhasırdır ve bireylerin çokluğundan uzak ve yücedir. Bireylerin çokluğu sadece soyut ve ayrık türler kategorisinde yer almayan türlerde gerçekleşir. Buna göre İslâm filozoflarının söz konusu soruya cevabı şu olacaktır: Bir türde bireylerin çokluğunu gerektiren şey, maddenin müphemliğinden/belirsizliğinden başkası değildir.

İmâm Fahreddîn Râzî burada filozofların sözüne itiraz eder ve der ki: Bireylerin çokluğu madde aracılığıyla gerçekleşseydi, zorunlu olarak maddenin çoğalması da bir başka madde aracılığıyla olması gerekirdi. Diğer madde hakkında da aynı şey söylenirse, zorunlu olarak bir tür yanlış kısır döngü ve teselsül ile karşı karşıya kalırız.

Hâce Nasîruddîn Tûsî, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ına yazdığı şerhinde İmâm Fahreddîn Râzî'nin itirazına cevap verir ve der ki: Kendi özünde çok olmayan şey, çokluğu kabul etmek/çoğalmak için maddeye muhtaçtır. Ama müphem/belirsiz madde, kendi özü itibarıyla çokluğu kabul eder. Bu yüzden çokluğu kabul etmek için bir başkasına muhtaç olmadığı gibi, kendisi çokluğun kaynağıdır. Elbette Hâce Tûsî'nin bu sözünü pek çok düşünür kabul etmemiştir ve Muhakkık Devvânî gibi kimseler onu eleştirmiştir.

Biz şimdi Muhakkık Devvânî'nin Hâce Nasîruddîn Tûsî'ye yönelik sözlerini ve eleştirilerini nakletmeyeceğiz; burada önemli olan Sadrulmüteellihîn'in Hâce Nasîruddîn Tûsî'nin sözünden ne anladığı ve onu nasıl yorumladığıdır. Bu büyük filozof, Hâce Nasîruddîn Tûsî'in maddenin zatî çokluğu hakkında söylediklerinin doğal cisimle bağlantılı olduğuna ve onun bu sözlerden kastının ilk heyula olmadığına inanır, zira pek çok düşünür ilk maddenin dış varlığına inanmaz ve onu varsayımsal bir aklî cevher kabul ederler. Doğal cisim, hem bitişmeyi hem ayrılmayı, hem birliği hem çokluğu kabul eden bir varlıktır. Elbette Meşşâî filozofların ilke ve esaslarına göre cisim heyulayı içermesi bakımından bitişmeyi ve ayrılmayı, birliği ve çokluğu kabul eder. Her hâlükârda cisim, boyutları kabul eden ve özü itibarıyla ayrılmayı kabul etme gücüne sahip bitişiksel bir hakikattir. Zira onun ölçüsel cüzlerinden her biri, mahiyeti bakımından diğer bir cüzle uyumlu olmakla beraber, varlık ve hakikat yönünden birbirinden başkadır. Şüphesiz ki bitişik bir şey, bilfiil cüzleri olmayan, bitişme ürünü bir varlığa sahiptir; ancak onun varsayımsal cüzleri birbirine bitişiktir. Bütün bunlarla beraber, onun varsayımsal cüzleri arasında yükleme gerçekleşmez ve örneğin, "Bu cismin yarısı, diğerinin yarısıdır veya toplamıdır" denilemez, zira özü itibarıyla bitişik olan ve boyutları kabul eden

bir şey varlık bakımından zayıf ve güçsüz sayılır. Onun zayıflığının ve güçsüzlüğünün delili/sebebi ise varlığının, yokluk kuvveti ile özdeş olması ve bitişikliğinin ayrılmayı kabulün sebeplerinden olmasıdır.

Bir başka deyişle, böylesi şeylerin varlığını oluşturan bitişiklik birliği, ayrılık çokluğunu kabul etme kuvveti sayılan şeyle aynıdır. Ayrılık çokluğu da bitişik bir şeyin bozulmasından başkası değildir.

Sadrulmüteellihîn'e göre, böyle olan ve her bireyi kendi türünün bir başka bireyinin yokluğuyla eşit ve beraber olan bir varlık, özü gereği pek çok şeye yüklenir ve bu isim, onun hakkında doğru olur. Buna göre maddedeki zatî çokluktan bahsedildiğinde, onu her cismin cevheri hakkında doğru saymamız gerekir. Zira cisim kendi özünde bitişiktir ve boyutları kabul eder. Durum böyle olduğundan, bütün bitişik ve ayrı şeylerin ona göre düzenlenmesi gerekir.

Sadrulmüteellihîn'in burada ortaya koyduğu şeyler ışığında, Muhakkık Devvânî'nin Hâce Nasîruddîn Tûsî'nin sözüne yönelttiği eleştiri de ortadan kalkar. Muhakkık Devvânî'nin Hâce Nasîruddîn Tûsî'nin sözüne yönelttiği eleştiri şöyledir: Maddede zatî çokluk kabul edilecek olursa, bu çokluğu kabul diğer türlerde de caiz olur. Sadrulmüteellihîn'in Muhakkık Devvânî'nin bu sözüne cevabı şöyledir: Çokluğu kabulün zatî şekilde kendisinde varsayıldığı her tür gerçekte maddîdir, hatta maddeyle özdeştir. İmdi eğer cismin cevheri, bitişik olmakla beraber boyutları ve ayrılığı kabul edecek ve bitişik iken ayrılığı kabul şekilde ise, zorunlu olarak şunu kabul etmemiz gerekir: Bu boyutlu cevherin kendisi bir tür maddedir. Ayrılığı ve çokluğu kabulün cismin zatî özelliklerinden olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, şu nokta da açıklık kazanacaktır: Onda çokluğun gerçekleşmesi için başkasına ihtiyaç yoktur ve sonuçta hiçbir kısır döngü veya teselsül meydana gelmez.

9

BİREYSELLİK VE "BEN" ZAMİRİNİN MERCİİ/GÖNDERGESİ

Önceki bölümde bireyselliğin/bireyselleşmenin sadece varlıkla gerçekleştiğini ve filozofların terminolojisinde "bireyselleştirici arazlar" olarak ifade edilen şeyin bireyselliğin alamet ve emarelerinden başka bir şey olmadığını gördük.

Bireyselleşmiş bir şeyden bahsedildiğinde kastedilen, onda ortaklık ihtimalinin bulunmaması ve asla genellik ve belirsizliği kabul etmemesidir. Sadrulmüteellihîn, Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* kitabına yazdığı *ta'lîka*'da/kısa şerhte insanın bireyselliğine dayanır ve "ben" zamirinin merciini/göndergesini bireyselliğin temeli olarak görür. O şöyle der: "İnsan zatını/kendini algıladığında, bu algıya asla ortaklık ihtimali ilişemez ve bu zatı/kendini algılama, bireyselleşmiş zatla/benlikle özdeştir."[1] Bir başka deyişle, insan "kendi"ni algıladığı zaman, bu algı suret [bilgi formu] aracılığıyla gerçekleşmez, zira algı sureti –ister tümel ister tikel olsun, ister zatî ister arazî olsun, fark etmez– insanın "kendi"si değildir ve "ben" zamiri ile ona işaret edilemez. "Ben" zamirinin mercii/göndergesi, insanın "kendisi"dir ve birey olarak bilinen bu "kendi"de her türlü algı sureti "o" olur. "O", ötekiliğin ve uzaktalığın ölçütüdür ve sadece "ben", "kendi/benlik" ve bireyselliktir.

---

1 *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, ta'lîka-i Mollâ Sadrâ, taş baskı, s. 291.

İmdi varlığın bireysellik ile özdeş olduğunu ve sadece varlık aracılığıyla ona ulaşılacağını anlarsak, "ben" zamirinin merciinin/göndergesinin, yani zat ve "kendi" olarak bilinen şeyin varlıkla özdeş olduğunu da biliriz. Bundan hareketle insanın varlık gözüyle varlığa bakarsa ve huzûrî bilgiyle onu kavrarsa, her türlü zihinsel kavram ondan kaybolur ve sadece "o" zamiri ile kavramlardan bahsedilebilir. Elbette Şeyh Şihâbüddîn Sühreverdî, Sadrulmüteellihîn'den önce bu meseleye dikkat çekmiş ve nâtık nefsi/insan nefsini ve onun yukarısındakileri saf inniyet/varlık olarak isimlendirir.

O, çok açık bir şekilde insanın "kendi"ne ilişkin bilgisinin huzûrî ve şuhudî olduğunu ve misal/suret ve kavramlar aracılığıyla "kendi"nin/"benliğin" elde edilemeyeceğini iddia eder. Sühreverdî bu iddiayı ispatlamak için üç yolla delil getirir. Bu satırların yazarı *Şu'â'-ı Endîşe ve Şühûd der Felsefe-i Sühreverdî* adlı eserinde bu delillerden bahsetmiştir ve burada o delilleri tekrar etmeye gerek yoktur. Burada ele alınan şey, Sadrulmüteellihîn'in Sühreverdî'nin düşüncesine dayanması ve onun aracılığıyla birkaç meseleye ulaşmasıdır. O, "ben" zamirinin mercii/göndergesi, bireysellikle özdeş olduğunu ve şuhud gözü [sezgi, *Mütercim*] olmaksızın kavranamayacağını gayet iyi bilir. Sadrulmüteellihîn bu huzûrî idrakte/algıda üç meseleyi ispatlar.

Birinci Mesele: Varlık, somut surete sahiptir ve olgusal âlemde gerçekleşmiştir. Bu meselede varlığın itibarî olduğunu iddia eden kimselerin nazariyesi reddedilir.

İkinci Mesele: Nefsin varlığı, maddeden soyutlanmıştır ve ayrıktır ve maddî ölçülerle açıklanamaz. Nâtık/düşünen insanî nefsin varlıkla özdeş olduğu ve bireyselliğin "ben" zamirinin merciinde/göndergesinde ortaya çıktığı meselesi, sadece Sühreverdî ve Sadrulmüteellihîn gibi kimselerin dikkatini çekmemiştir; bilakis bu önemli ve esaslı meseleye dikkat çeken ve onu vurgulayan başka düşünürler de vardır.

Hicri yedinci yüzyılın büyük ariflerinden sayılan ve "Şeref Pelâsî" olarak tanınan Hasan bin Hamza Şîrâzî bu meseleye işaret etmiş ve bazı eserlerinde onu ele almıştır.[2] Bu gönül gözü açık arif/sûfî, âfâk ve enfüste/dış dünyada ve kendi içinde seyr ü seferini/manevî yolculuğunu sürdürürken Musul şehrine ulaşır ve orada bu şehrin düşünürleri ile sohbet eder. Bu sohbetler, dinî ve irfanî/tasavvufî meseleler etrafında gerçekleşir ve sonunda bir tür keskin ve uzlaşmaz bir sertlik, red ve inkâra dönüşür. Hasan bin Hamza Şîrâzî kendi sohbetleri sırasında kendi yazdığı şiirlerinden birine işaret eder ki bu şiir bizim buradaki konumuzla sıkı ve güçlü bir bağa sahiptir. Arapça söylenmiş olan bu şiir şöyledir:

2 Bu yüksek makamlı ariften/sufiden *el-Hikmetü'l-Müte'âliye* ve *el-Fikrü'r-Rûhânî* adlı iki risale bize ulaşmış olup Dr. Sâlih Ğadîme tarafından Paris'te basılmıştır.

"يا سائلاً عنّي لتعرف مذهبي هيهات! دونك مانعٌ ومنيعٌ

إنْ كنْت تنْكرني، أنا الفرد الّذي لا تابعٌ أبداً ولا متبوعٌ"

Yani: Ey mezhebimi ve meramımı öğrenmek için beni sorguya çeken kimse. Bu maksadına ulaşman mümkün değildir, zira senin karşında büyük bir engel vardır. Eğer sen beni bu sözümde inkâr edersen, ben başkasına uymayan başkası tarafından da kendisine uyulmayan bireyim.

Bu şiirde Hasan bin Hamza Şîrâzî'nin sözünün zâhirinden anlaşılan, bizim burada bireysellik veya "ben" zamirinin mercii/göndergesi olarak bahsettiğimiz şeyle aynıdır. Daha önce belirttiğimiz üzere, "ben" zamirinin mercii/göndergesi, kendisine ortaklık ve belirsizliğin ilişmesi imkânsız olan bir tür bireyselliktir. Bu bireysellik hiçbir kavram ve anlam ile açıklanamaz ve her türlü algı sureti veya zihinsel kavram bu bağlamda "o" adıyla ifade edilir. "Ben" zamirinin algı sureti ya da zihinsel kavramı yoktur, zira "ben"in algı sureti veya zihinsel kavramı "ben"den başkadır; "ben"den başka olan ise "o"dur. Bundan da "ben" zamirinin merciinin/göndergesinin sırf birey olduğu ve bu saf bireyselliğin her yönden biricik ve tek olduğu anlaşılmaktadır. Her yönden biricik ve tek olan bir şey de ne tâbi olur, ne de tâbi olunur.

Varlığın biricik ve tek olmasından bahsedildiğinde bununla kastedilen, varlığın denginin ve zıddının olmadığıdır. Hasan bin Hamza varlığın hakikatinin zıddı olmadığı gibi varlığı müşahedenin/görmenin de zıddı olmayan bir tür bilgi olduğuna inanır. O burada bir problem gündeme getirir ve sonra çözümünü sunar.

Problem bazı kimselerin yokluğu varlığın zıddı saymasıdır. Hasan bin Hamza Pelâsî bu probleme cevap vermek için şöyle söyler: Yokluk, sadece varlık mahiyete iliştiği zaman varlığın zıddı sayılır, zira varlığın mahiyete iliştiğini düşünen kimselere göre varlık, ilişendir, varlığın mahiyete ilişmemesi de onun zıddı olur.

Bir başka deyişle, varlık zihin ve düşünce aracılığıyla gündeme getirildiğinde, onun yokluğu onun zıddı sayılır. Ancak keşif ve müşahede ehli [sûfîlerin] varlıktan anladığı şey, sübutu da kapsayacak şekildedir. Müşahede ehline göre, izafî/göreli yokluk da var sayılır, zira izafî/göreli yokluk zihinde vardır. Her itibarla var olan şey de yok olmaz. Saf yokluk ise, asla var olmamış ve var olmayacak ve hiçbir zihinde de yer almayacak şeydir. Buna işaret edilemez, hatta onun hakkında zihinde dahi konuşulamaz. Bu takdirde yokluğun, varlığın zıddı olduğu nasıl iddia edilebilir? Hasan bin Hamza Şîrâzî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...وأمّا العلم الذي لا ضدّ له فهو شهود الوجود ولا ضدّ للوجود عنْد أهْل الشهود.
فإنْ قيل العدم ضدّ الوجود قلنا: الوجود الذي العدم ضدّه هو الذي تقول الأفكار إنّه
عرضٌ للماهية وذلك عندهم عرضٌ فضدّه عدم عروضه؛ وأمّا ما يفهمه أهل الشهود
والكشف من الوجود فهو الذي يشمل الثبوت أيضاً بكلّ إعتبار فيدْخل فيه العدم
الإضافي لأنّه موجودٌ في الذهن.؛ وأمّا العدم الصرف وهو ما لا كان قطّ ولا يكون أبداً
ولا دخل في ذهن فذاك لا يقال له ذاك إذ لا حقيقة هنا تستحقّ أنْ يشار إليها بوهم
فكيف يسْتحقّ أن يثبت حتى يكون ضدّاً للوجود؟"[3]

[Zıddı olmayan bilgiye gelince, o varlığın müşahedesidir/görülmesidir], müşahede ehline göre ise varlığın zıddı yoktur. Yokluğun varlığın zıddı olduğu söylenecek olursa şöyle deriz: Yokluğun kendisinin zıddı olduğu varlık, düşüncelerin, mahiyete araz olduğunu söylediği şeydir. O, onlara göre arazdır, dolayısıyla zıddı da arız olmamasıdır/ilişmemesidir. Müşahede ve keşf ehlinin varlıktan anladığına gelince, o her itibarla sübutu da kapsar. Buna göre ona izafî yokluk da girer, çünkü izafî yokluk zihinde vardır. Saf yokluğa gelince, o var olmamış, var olmayacak ve zihne girmemiş şeydir. İşte buna "o" denilemez, zira ortada vehimle işaret edilmeyi hak eden bir hakikat yoktur. Bu yüzden sabit olmayı hak edemez ve varlığın zıddı olamaz. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Hasan bin Hamza zıddı olmayan bir bilgiye işaret eder; bu bilgi de varlığın müşahedesinden/görülmesinden başka bir şey değildir. O, yokluğu varlığın zıddı olarak gören kimselerin karşısında durur ve der ki: Yokluk, mahiyete ilişen varlık türünün zıddıdır. Zira ilişen varlığın ilişmesinin yokluğu/ilişmemesi varlığın zıddı sayılır. Ancak müşahede ehli nazarında varlık sayılan şey, sübutu da içerir.

Buna göre izafî yokluk zihinde gerçekleştiği için var olarak değerlendirilir. Saf yokluk asla var olmamıştır, asla var olmayacaktır ve zihinde de gerçekleşmez. Bu yüzden ona işaret edilemez ve bu takdirde varlığın zıddı olarak görülemez.

Şimdiye kadar anlatılanlar ışığında şu nokta aydınlığa kavuşmaktadır: Hasan bin Hamza Şîrâzî varlığın müşahede edilmesinden bahsederken her türlü zıt ve denkten uzak ve yüce olan bir bilgi türüne işaret eder. Bir şeyin hiçbir zıddı ve dengi yoksa, tâbi de olmaz, tâbi olunan da.

Buna göre onun, şiirinde şöyle söylerken bu anlama işaret ettiği iddia edilebilir: Eğer sen benim mezhebimi ve dinimi soruyorsan, ben ne uyan, ne de uyulan birey veya kişiyim. Bilinmelidir ki varlığın müşahede edilmesi/görülmesi de ancak varlık gözüyle mümkündür.

---

3 *A.g.e.*, ss. 59-60.

Buna göre varlığın görülmesinden bahseden kimse gerçekte varlık gözüyle varlığa bakar. Bu yüzden yüksek makamlı sûfîlere göre bilginin kemali, Hakk'ı bilmekten ibarettir. Hasan bin Hamza Şîrâzî bilginin kemali hakkında konuşur ve onu üç mertebeye ayırır ve der ki: İnsanın bilgisinin ilk kemali, nefsini/kendini bilmek suretiyle Hakk'ın bilgisine ulaşmaktır. Bilginin kemalinin ikinci mertebesi, Hakk'ın bilgisinden hareketle nefsinin/kendinin bilgisine ulaşmaktır. Son olarak bilginin kemalinin üçüncü mertebesi, insanın Hakk'ı Hakk'tan hareketle ve O'nun aracılığıyla bilmesidir.

Eğer bir insan bütün bu mertebelerde ve bütün bu hâl ve itibarlar temelinde kendini bilirse, Allah'ı bütün isim ve sıfatlarında bilmeye ve tanımaya muvaffak olur. Şu nokta gözden kaçırılmamalıdır ki bilginin üç mertebe ve evresinde, insan nefsi Hakk'ın bilgisinin aynasıdır ve insan kendi varlığının aynasında Hakk'ın Yüzü'nü müşahede eder. İnsan nefsine hevaperestlik lekesi bulaştığında büyük tehlike ve korkunç facia ortaya çıkar. Böylesi bağlamlarda hevaperestliğin Hakperestlik suretinde kendini gösterdiği ve hakikati idrak kapısının insanın yüzüne kapandığı açıktır. Bunu anladığımız takdirde nefsi arıtmanın ve güzelleştirmenin zorunlu bir şey olduğunu ve nazarî felsefe yoluyla bilgi vadisine adım atan kimsenin amelî hikmetten müstağni olamayacağını da anlarız.

Her hâlükârda Sühreverdî ve Sadrulmüteellihîn, nâtık/ düşünen insanî nefsin ve daha yukarısındaki [soyut] varlıkların salt varlık olduğu konusunda incelik ve dikkatten yoksun değildir ve pek çok kimse onun ince şekilde anlamakta sıkıntı yaşamaktadır.

Aynı nazariyeye derinden inanan Hasan bin Hamza Şîrâzî de bu nazariye karşısında duraksamamış ve Musul şehrinin düşünürleriyle konuşurken onu nazım kalıbında ve iki beyitlik şiir halinde ifade etmiştir. O bu nazariyeyi şiir kalıbında ifade ederken şiddetli ve katı bir inkârla karşılaşmış ve lanetlenip tekfir edilmiştir. O, kendini lanetlenme ve tekfir edilme tehlikesinden kurtarmak için kendi sözünü açıklamış ve bu konuda öyle konuşmuştur ki Musul şehrinin alimleri kendilerinin sert ve keskin söz ve davranışlarından pişman olmuş ve özür dilemişlerdir.

Bu gönül gözü açık arif/sûfî sözünü açıklarken şöyle söyler: "Hakk Teâlâ, varlıkta yalnız ve biriciktir ve O'nun varlığıyla beraber bir başkasının varlığından bahsedilemeyeceği için onun hakkında tâbi olma veya tâbi olunma kullanılamaz. İnsan da aslı ve cevher itibarıyla yoklukta yalnızdır, zira yokluk ezelde onun niteliğidir ve Allah Teâlâ da pek çok Kur'ân ayetinde insanı "yok" saymıştır. İnsanın aslî yokluğuna delalet eden ayetler şunlardan ibarettir:

1) "İnsan (henüz) anılır bir şey değilken (yaratılmamışken) üzerinden uzunca bir zaman geçti."[4]

---

4 İnsan Sûresi, 1.

2) "Nitekim daha önce, hiçbir şey değil iken seni de yarattım."[5]

Bu iki ayet-i kerimede görüldüğü gibi, insan yok bir şey olarak tanımlanmıştır. Yok olan şey ise varlığa tâbi olmaz ve varlık tarafından tâbi olunmaz.

Hasan bin Hamza Şîrâzî kendisinin manzum sözünü açıklarken söylediği sözlerle Musul şehrinin düşünürlerini razı ve memun etmiş ve kendini tekfir edilme tehlikesinden kurtarmıştır. Aynı zamanda onun ifadeleri, irfan ehlinin/sûfîlerin ölçüleriyle de uyumludur, zira marifet ehline/sûfîlere göre Hakk'tan başka varlık yoktur ve mutlak varlık O'dur. Çoklukların ve mümkünlerin varlığı, yokluğun görünümüdür (*numûd-i bî-bûd*).

Böyle düşünen kimselere göre "O, Hakk'tır" diyecek olsan, bu söz doğrudur, zira varlığın hakikati O'dur ve O'nun dışındakiler görünüşten ibarettir. Benzer şekilde "Ben, Hakk'ım" diyecek olsan, bu söz de doğrudur, zira ikilik yoktur. O, varlık diliyle konuşurken kendini yok görür. Yok olan ise yok olmak bakımından ne tâbidir, ne de tâbi olunandır.

Elbette bu söz varlık hakkında da geçerlidir. Zira daha önce de işaret ettiğimiz gibi, saf varlık biricik ve tektir; tek ve biricik olan bir şey ise ne bir şeye tâbi olur, ne de o şey tarafından tâbi olunur. Buna göre tâbi olan ve olunan olmamak, varlığın sözüdür ve varlık kulağıyla işitilebilir.

Burada şöyle bir soru sorulabilir: Varlığın sözünün insan ile veya burada "ben" zamirinin mercii/göndergesi olarak isimlendirdğimiz şey ile ne alakası vardır? Bu sorunun cevabı bu bölümün başında dile getirilen şeydir: Sühreverdî ve Sadrulmüteellihîn nazarında nefs ve onun yukarısındaki varlıklar saf inniyettir/varlıktır. Burada büyük Alman filozof Martin Heidegger'in Richard Wisser ile sohbetinde bu meseleyle bağlantılı olarak dile getirdiği bir cümlesine işaret etmemiz yersiz olmayacaktır. Richard Wisser, Martin Heidegger'e şöyle bir soru yöneltmiştir: Eleştirmenleriniz, "Heidegger'in felsefesi varlık meselesine öylesine yoğunlaşmıştır ki insanın bir birey olarak toplumdaki konumunu görmezden gelmiştir" şeklindeki inançlarında haklı mıdırlar?

Heidegger şöyle cevap verir: Bu inanç çok büyük bir yanlış anlamadır, zira varlık sorusunun ve bu sorunun yaygınlaşmasının ilk şartı *dasein*'e, yani insanın mahiyetinin belirlenmesine veya insanın özel varlığına ilişkin bir açıklamadır. "Ben"im düşüncemin temeli de tam olarak, varlığın ya da bir başka deyişle varlığın görünürlüğünün insana ihtiyacı vardır. Bir başka deyişle, insan yalnızca varlığın görünürlüğünde yer aldığı ölçüde insandır. Buna göre benim ne ölçüde sadece varlıkla ilgilendiğim ve insanı unuttuğum sorusu anlaşılabilir ki bu da gerçekte insanın hüviyeti hakkında soru sormaksızın varlık hakkında

5 Meryem Sûresi, 9.

soru sorulamaması sebebiyledir.[6] Varlığa ilişkin soru sadece soyut düşünceye göre değerlendirilmemelidir; bilakis bu soru insanın en azından kendi varlığıyla olan katılımı temelinde değerlendirilmelidir. İnsan varlık sahnesinin [sadece bir] seyircisi değildir; bilakis onun katılımcısıdır da. Varlık felsefesi gözlemle ve gözlem konusu şeyden uzaklaşmakla yapılan bir felsefe değildir; bilakis varoluş felsefesi, insanın kendi varlığına tam bir katılım yoluyla ortaya çıkan bir felsefedir. Varoluşçu analiz, varlığı açığa çıkarma çabasıdır; bir başka deyişle insan varlığını diğer varlık türlerinden ayıran o açık özelliklerin temelini ortaya çıkarma çabasıdır. Sokrat'ın, "Kendini bil" meşhur sözü de bu meseleye işaret eder.

Bir varlık olarak "kendi"ni bilmek kolay ve basit bir iş değildir. Bazı insanlar bir varlık olarak "kendi"ni bilmeyi çok kolay ve basit görebilirler. Ancak biraz dikkat edildiğinde, ilk başta kolay görünen şeyin çok zor olduğu anlaşılır. Varlık, karşımızda yer alan ve bizim dışarıdan onu anlatabileceğimiz bir şey değildir. Biz kendimiz, anlatmamız ve açıklamamız gereken varlıklarız ki işte bu noktada kendini bilmek problemi ortaya çıkmaktadır. Varlık gerçekte var olan şeyi bile gizlemeye meyleder.

Meşhur Alman filozof Martin Heidegger "*existence*/varlık" kelimesini yaygın ve bilinen anlamında kullanmaz; bilakis varlığı, "*dasein*" ile, yani insan varlığı ile ilgili varlıkla sınırlandırır. Bu filozofa göre, insan kendinin dışında duran[7] bir varlıktır. Bir başka deyişle, insan bu âlemdeki birimlerden bir diğer birim değildir; bilakis kendine ve dünyasına açık olan ve bu sebeple bu ikisine karşı sorumluluğu olan ve bu ikisini zorla şekillendirebilen bir varlıktır.

Heidegger'in "*dasein*" olarak isimlendirdiği insanî varlık asla kendi varlığında kamil değildir. Varlığa sahip olmak daima yolda olmaktır. Bu yüzden asla kamil ve tamamlanmış bir insan tanımına ulaşamayız. Onun varlığın kurucu cüzleri, başka özelliklerden değil mümkünlüklerden oluşmuştur. Başka varlıkların mahiyeti vardır ve onların mahiyetleri az-çok sabittir. Örneğin bir taş parçası renk, sertlik, kimyasal bileşim ve benzeri özelliklerini saymak suretiyle nispeten tam bir şekilde tanımlanabilir, ama "*dasein*", yani insan varlığının böylesi sabit bir mahiyeti yoktur. Onun hakkında söylenebilecek tek şey mümkünlüklerine gerçeklik kazandırmak veya onları serbest bırakmak suretiyle kendi neliğini ve mahiyetini yapar ve daima bir makamdan diğerine seyir halindedir. İşte bu da insanın mahiyeti, varlığıdır denilen şeydir.

Varlık daima herkesin varlığının kendisidir. İnsanın bu tekliği ve biricikliği zorlukla ifade edilebilir. İnsan bireylerinden her biri için mesela sabah

6 *Goftegû bâ Martin Heidegger*, Farsçaya çev. Şerefüddîn Horâsânî, *Mecelle-i Ferhengî ve Hüneri Buhârâ*, no: 5, Urdîbihişt, 1378.

7 Ex-sist.

gazetesinin hangi nüshasının eline ulaşacağı fark etmez, zira onların hepsi tek bir türdür ve benzerdir. Buna göre onlardan birini okumak geri kalanlarını okumak gibidir. Ancak bir insan bireyi, diğer bir bireyin yerine geçirilemez. İnsan varlığına veya "*dasein*"e, kişi zamiri ile hitap edilir. İnsan diğer bütün varlıklardan ayrılmıştır. Çünkü o sadece var değildir, bilakis kim olduğuna dair anlayışı ve var olan şeylere karşı sorumluluğu vardır. İnsan, varlığı kendisi için mesele olan bir varlıktır. Bu yüzden varlık sorusu onda ortaya çıkıp görünür ve aynı varlık sorusu, genel olarak varlık hakkındaki araştırmanın başlangıcı olacaktır.

Varlık sorusunda sorulan şey varlıktır. Soran da varlıktan başkası değildir. Buna göre varlık sorusunda asla gözden kaçırılmaması gereken iki anlam gündeme gelir. Bir başka deyişle, varlık sorusunda sorulan şeyin kendisi, aynı zamanda sorandır. Bu iddianın delili daha önceden ifade ettiğimiz ve söylediğimiz şu şeydir: İnsan için insanın varlığı meseledir; insan ise özgürlük ve sorumluluk sahibi olduğu için, "O kimdir" sorusu onun için kaçınılmaz olacaktır.

Elbette bu soru esaslı bir şekilde ele alınıp incelecek olursa kaçınılmaz biçimde genel varlığa dair soruya varıp dayanacaktır. Burada varlık sorusunun felsefe çevrelerine has olduğu ve sadece filozofların bu dille konuştuğu söylenebilir. Dolayısıyla onu genel insanî bir mesele olarak göremeyiz.

Bu itiraza cevap olarak her insanın hayatında en az bir veya daha fazla kez bu sorunun gizli gücüyle karşılaştığı, bununla beraber kişinin bu sorunun ışığında kendisinin üzerine bıraktığı şeyin etkisinin farkında olmayabileceği söylenmiştir.

Biz sürekli "*bûden*/olmak" veya "*hesten*/varolmak" fiilini kullanıyoruz ve diyalog bağlamında cümleleri bu fiillerle kurarız; "olmak" ve "varolmak" fiilini kullanmadan cümleler aracılığıyla anlamlara ulaşamayız. Buna göre bu fiillerin anlamını kavramalıyız, ancak "olmak" veya varlık anlamını anlamaya kalktığımızda büyük bir problemle karşı karşıya kalırız.[8]

Varlık kavramının apaçık bir şey olduğu doğrudur, ancak diğer taraftan bu kavramın mahiyetsel kavramlar gibi olmadığını ve varlığın gerçekliğinin olduğu hâl üzere gösterilemeyeceğini biliyoruz. İnsan doğrudan bir şekilde ve kavramsal meselelerin yardımıyla varlığın sırrına ulaşamaz. Varlık meselesi, bilinen kategorilerin hiçbiri içinde yer almaz. Biz geride durup varlığı afakî şekilde/dışarıdan bir şey olarak inceleyemeyiz. Bir çok kez ifade ettiğimiz gibi, varlık huzûr yolu dışında ulaşılabilir değildir.

8 Bkz. John Macquarrie, *Martin Heidegger*, Farsçaya çev. Muhammed Sa'îd Hinâyî Kâşânî, Tahran, Hermes, s. 1377.

İnsan huzûr evresine adım attığında bilen-bilinen ayrımı ortadan kalkar ve somut gerçeklik âlemi-zihin âlemi ikiliği gündeme gelmez. Huzûr âleminde bilen, bilinenle özdeştir ve ikilikten ve yabancılıktan bahsedilmez. Huzûr âlemi tasavvur/kavram ve tasdik/önerme kalıbına sığmaz ve insan kendi kendini tasavvur ve tasdik kalıplarıyla bilemez. Bütün bunlarla beraber, huzûr âlemi olmasa tasavvurî/kavramsal ve tasdikî/önermesel algıdan bahsedilemeyeceğinde de şüphe yoktur. Her insan bir birey olarak kendi tasavvurî ve tasdikî algıları yoluyla varlık dünyasıyla bağlantı kurar; varlık âlemiyle bağlantı kurmakla beraber, varlık âlemini aklın hakemliğine ve hakimliğine çağıranın kendisi olduğunu iyi bilir.

Şüphesiz varlık âlemi bilen öznenin huzûruna maruz kaldığında, huzûrun kendisi de hazırdır; ancak huzûrun hâzır oluşu husulî bilgi türünden ve tasavvur-tasdik kategorisinden değildir, bilakis her türlü bilginin kaynağıdır. Huzûrun hâzır oluşu her türlü bilginin kaynağı olduğunda, bununla kastedilen nâtık/düşünen insanî nefsin asla kendi kendine gizli olmadığı ve kendisinden başkasını bildiği anda kendi kendini de bildiğidir. İşte bu kendi kendine ilişkin bilgi/öz-bilgi, başkasına ilişkin bilginin kaynağı ve sebebidir.

Benliğin benliğe gizli kalıp da başkasına ilişkin bilgiye sahip olması, basiret ehlinin/kavrayışlı kimselerin inanamayacağı anlamsız bir sözdür. Buna göre nâtık/düşünen insanî nefs, asla kendini kaybetmez ve benliğin benliğe gizli olmaması sayesinde sürekli huzûr insanî tecrübe alanında gerçekleşir.

Burada, huzûr ve şühûd/müşahede âlemi olarak isimlendirilen şeyin kişisel bir tecrübe olduğu ve kişisel tecrübenin genelleştirilebilir ve başkasına aktarılabilir olmadığından bilgi alanında geçerli olmadığı söylenebilir. Bu itiraza cevap olarak şöyle diyebiliriz: Varlığın müşahedesinin ve huzûr âleminin şahsî bir algı olduğu doğrudur; ancak bu tür müşahede asla psikolojik duygulanımlar veya haller konumuna yerleştirilemez, zira bu ikisi belirli şartlar altında gerçekleşir ve o şartlar ortadan kalktığında kendileri de ortadan kalkabilir. Oysa natık/düşünen insanî nefsin kendi kendine hâzır olması/yanında bulunması, ki varlığın müşahedesinin başlangıç noktası sayılır, daima var olur ve şartların değişmesi bu huzûrun/hâzır bulunuşun ortadan kalkmasına sebep olmaz.

Bir başka deyişle, kolaylıkla varlığın müşahede edilmesinin başlangıcı olarak görülebilen nefsin kendi kendine hâzır olması/yanında olması, kişisel bir algı olmakla beraber psikolojik bir duygulanım olarak değerlendirilemez. Bu huzûr ve müşahede insanlar için daima vardır, ama pek çok insan onun farkında olmayabilir.

Bu huzûr ve müşahedenin farkında olmayış, ontolojik bir meselenin ortaya atılmasında bir tür probleme yol açmış ve insanların kafasını karıştırmıştır,

çünkü insan bu huzûr ve müşahedenin farkına varabilmesi için bir tür uyanış ve uyanıklığa ihtiyacı vardır.

Pek çok yüksek makamlı arif/sûfî, Hakk'a giden yoldaki ilk adımın "*yakaza*" ve uyanıklık olduğunu söylemişlerdir. Eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ da önemli ve esaslı "askıdaki insan/uçan adam (*insân-ı mu'allak*)" meselesini ortaya atarak bu konuya dikkat çekmiştir; o, aynı düşünce tarzı temelinde kitabını *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (İşaretler ve Uyarılar) olarak isimlendirmiştir. İbn Sînâ'nın "*Tenbîhât*/Uyarılar" kelimesini en önemli felsefî eserlerinden birine isim olarak seçerken kastı, varlık meselesine ilişkin farkındalığın yalnızca uyanma ve uyanıklık yoluyla hasıl olacağıdır. Buradan hareketle ilahî/metafizikçi filozofların konuşma tarzının nasıl olduğunu anlarız. Bu büyüklerin istidlal/delillendirme diliyle ve burhan/kanıtlama yoluyla konuştukları doğrudur, ancak nefsin temizlenmesi ve güzelleştirilmesi konusunda da tavsiyede bulunmuşlar ve öğrenen kimseyi daima bâtınının ve tabiatının derinliğine yönlendirmişlerdir.

Büyük İşrâkî filozof Şeyh Şihâbüddîn Sühreverdî bu meseleye önem vermiş ve bazı eserlerinde işaret etmiştir. O şöyle der:

"*Bazen sırrın şiddetiyle düşüncenin derinliklerine dalıyor ve sürekli araştırmayla meşgul oluyordum; bu da bilgi meselesinin zorluklarıyla mücadeleye tutuştuğum zaman oluyordu; kitapları ve sözleri ne kadar çok araştırsam onun çözümüne o kadar az ulaşıyordum. Ta ki bir akşam uykuya benzer bir vecd (hulsa) hâli bana galip geldi. Bu haldeyken bir lezzet tayfı beni kapladı, bir şimşek çaktı ve bir ışık parladı. Bu parıltı içinde insan görünümlü bir karartı belirdi. Ona baktığımda onun, akıllıların nefsinin huzûru ve felsefe ve bilgeliğin önderi Mu'allim-i Evvel [Aristo] olduğunu ve müşahede sahnemde hayret verici şekilde belirip göründüğünü anladım. O bana güler yüz ve yumuşaklıkla selam verdi, öyle ki bana hâkim olan korku ve şaşkınlık uzaklaştı ve ürkmem yerini sükunete bıraktı. Kendimi topladıktan sonra bilgi meselesinin zorluğundan ona dert yandım. O cevaben dedi ki: Kendine dönsen ve kendi tabiatına sorsan, kendi cevabını kesinlikle bulursun. Bu nasıl olur, diye sordum. O dedi ki: Sen kendini algılamıyor musun?. Veya bu kendini algılama, zatın/benliğin zatı/benliği idrakı/algılaması değil midir? Yoksa benliği algılamak, benlikten başka bir şeyle midir? Eğer bu benliği algılama, başka bir şey aracılığıyla gerçekleşiyorsa, benliğinin, benliğini algılayan bir başka gücü veya bir başka benliği vardır. Bu takdirde kendini algılayan bu [benlik] sen değilsin.*

Durum buysa, ister istemez, benliği algılamanın gerçek ve tabii faili olan bu diğer güç ve diğer benlik hakkında soru gündeme gelir. Acaba bu güç veya benlik, kendi kendini mi algılamakta, yoksa algılamak için bir başka etkene muhtaç mıdır? Bu algının faili hakkındaki söz sonsuza kadar uzayacak/teselsül oluşacaktır ki o da imkânsızdır.

Bir başka varsayım da senin kendini, kendi benliğinin hakikatinden elde ettiğin bir eser/iz ve suret aracılığıyla algılaman, kendi benliğinin hakikatini suretin aracılığı olmaksızın asla bilememen ve görememendir.

Ben dedim ki: Evet, ben kendimi sadece tasavvur ve tasdikten hasıl olan suret aracılığıyla benliğimi algılayabileceğimi ve kendi benliğime ulaşabileceğimi kabul ediyorum. O dedi ki: Eğer durum gerçekten senin dediğin gibiyse, hasıl olan suret senin benliğinle örtüşmediği takdirde bu suret ister istemez senin benliğinin misali olmayacak, bu durumda sen kendi benliğini idrak etmemiş olacaksın.

Ben dedim ki: Suretin benim benliğimle örtüştüğünü varsayalım; bu sureti kendi benliğimden zihne getirdiğim takdirde, aynen benliğimin sureti ve benliğimin misali olur ve başka bir şeyin misali olmaz. Acaba bu durumda yine, kendi benliğimi bu suret aracılığıyla algılayamadığımı mı söyleyeceksiniz? O dedi ki: Senin benliğin ve nefsin ile kesinlikle örtüştüğünü söylediğin suret, acaba mutlak benlik ile mi, yoksa bireyleştiricileri ve özel nitelikleri olan senin özel zatın ile mi örtüşmektedir?

Ben dedim ki: İkinci varsayımı seçiyor ve diyorum ki özel nitelikleri olan ve bu sebeple benliğimi yansıtan tasavvurî veya tasdikî suret benim özel benliğimle örtüşür. O dedi ki: Zihinde beliren her suret küllîdir/tümeldir ve benliğin suretini diğer suretsel kavramlar, nitelikler ve bireyleştiriciler ile kayıtlandırsan dahi, çokluk ve ortaklıktan geri durmadığı için yine de tümel olur. Eğer bir tümel kavram, bazen dışarıdan anlamlar sebebiyle yüklenişteki ortaklıktan nasipsiz olur ve yüklendiği konusu tek bir bireyle sınırlı olursa, yine de kavramlık tanımındaki tümellik ve genellikten düşmez. Ancak inkâr edilemeyecek gerçek şudur ki sen benzersiz olan benliğini, gerçekten ve zatî olarak her türlü ortaklık ve genellikten korunmuş olan benliğini algılamaktasın.

Sonuç şu ki senin biricik ve ortaklık ve genellik kabul etmeyen benliğe ilişkin sahip olduğun bu özel algın tasavvurî veya tasdiki bir suret aracılığıyla gerçekleşmez. O hâlde benliğin algılanışı asla suretle değildir. Ben dedim ki: Sen nasıl olur da benliğin algılanışı asla suretle değildir dersin, oysa ben zorunlu şekilde daima kolaylıkla "ben" kavramını kendi benliğimi yansıtan bir suret olarak tasavvur ediyorum ve onu biliyorum. O dedi ki: "Ben" kavramı "ben" kavramı olmak ve somut bir hakikatin bir sureti olmak bakımından ortaklık ve genellikten uzak duramayan küllî bir/tümel bir kavramdır. Çünkü kesinlikle biliyorsun ki cüz'î/tikel bir şeyden başkası olmamak bakımından tikel, tümel ve ortaktır; bu ilke esasınca "bu", "şu", ben", "biz" ve "o" gibi kavramlar tikellere dönmekle beraber hepsi de kategoriler ve tümellerdir ve kavramsal genelliğe ve ortaklığa sahiptirler."[9]

---

9 Sühreverdî'nin sözlerinin bu kısmı Dr. Mehdî Hâirî'nin tercümesi olup *Âgâhî û Gevâhî* kitabının mukaddimesinden aktarılmıştır.

Görüldüğü gibi, Sühreverdî rüyaya benzer bir vecdinde (*hulsa*) büyük bir bilge olarak Aristo'nun görüntüsüyle karşılaşmış ve zor bir konu olan bilgi meselesi hakkında onunla sohbet etmiştir.

Dikkat çekici olan şu ki Sühreverdî kendi sözlerini Aristo'nun dilinden işitmekte ve kendi düşüncelerinin ilkelerini onun bakış ve düşünce tarzı içinde aramaktadır. Bu diyalogda Aristo'nun dile getirdiği düşünceler Sühreverdî'ye aittir. Gerçekte Aristo suretinde görünen şey Sühreverdî'nin tam tabiatı ve gizli sırrıdır ve onun diğer yönü ve sureti ile diyalogda bulunmuştur.

Bir başka deyişle bu, iki taraflı bir diyalog olarak gerçekleşmiş bir sözdür. Bu diyalog ve tartışma Sühreverdî ile Platon arasında da gerçekleşebilir, zira Sühreverdî Platon'a yabancı olmadığı gibi, onun simasını Aristo'nun simasından daha iyi tanımaktadır. Ancak bu hikâyenin zâhirinden anlaşıldığı gibi, Sühreverdî kendisinin uygun muhatabını Aristo görmüş ve bu meselede onunla konuşmak istemiştir. Bu diyalogda Sühreverdî ile Aristo arasındaki ilişki, söz konusu meselenin daha fazla istidlal görünümüne sahip ve her iki tarafın da mantık ilkeleri ve esasları temelinde konuşmasıdır.

Sühreverdî'nin kimliği ve kişiliği bu rüyamsı vecd halinde başka her yerdekinden daha fazla bariz ve aşikâr hâle gelmektedir, zira Sühreverdî'nin İşrâkî felsefesi mükaşefe ve huzûra büyük önem vermekle beraber istidlalin temel ilkelerine ve mantıksal ölçütlere de güçlü şekilde dayanmaktadır. Sühreverdî *Kelimetü't-Tasavvuf* (Tasavvuf Sözü) kitabında vecd (*hulsa*) halinin gerçekleşmesinin şartlarına işaret etmiş ve açıklamıştır. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

"...مَنْ أدام فكره في الملكوت وذكرالله صادراً عن خضوعٍ وتفكّرَ في العالم القدسي

فكراً لطيفاً لا يلبث زماناً طويلاً حتّى تأتيه خُلَسات لذيذة كالبرْق..."[10]

[Kim sürekli melekût hakkında düşünür ve boyun eğmeden kaynaklanan bir zikirle Allah'ı zikrederse ve ince bir düşünüşle kutsal âlemi düşünürse çok geçmeden kendisine şimşek gibi tatlı *hulsalar*/vecdler gelir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Sühreverdî melekût hakkında sürekli düşünmeyi ve Allah'ı boyun eğme ve alçakgönüllülük halinde gerçekleşen zikretmeyi *hulse*'nin/vecdin gerçekleşmesinin şartlarından sayar. O, insanın kudsî âlemi düşündüğü zaman çok geçmeden hoşagiden *hulse*'ler elde edeceğini düşünür. Bu İşrâkî filozof pek çok eserinde mantık kurallarını da ele almış ve özellikle, düşünce ehlinin maruz kaldığı mugalatalar konusunda söz söylemiştir.

10 Sühreverdî, *Kelimetü't-Tasavvuf* (*Mecmû'e-i Seh Risâle-i Şeyh-i İşrâk*, thk. Necefkulî Habîbî içinde), s. 118.

Şimdiye kadar söylenilenlerden aydınlığa kavuşmuştur ki Sühreverdî mantık kurallarına bağla kalmakla ve istidlalde bulunma konusunda Aristo ile uyumlu olmakla ve aynı görüşü paylaşmakla beraber huzûr âlemine ve "benliğin" aracısız algısına da dayanmış ve onu bilginin aslı ve esası saymıştır. O kendi felsefî çabasını, varlığın bir tür aracısız müşahedesi olan "benliğin" huzûrî algısı ile başlatmıştır. Sühreverdî'ye göre, ışık veya varlık olarak isimlendirilebilecek huzûrî bilgi husûlî bilgiden öncedir ve her türlü algının kaynağı ve sebebidir. Kendi varlığımıza ilişkin sahip olduğumuz yakîn ve itminan/kesin bilgi, aklî kavramlar aracılığıyla elde edilmez, bilakis aracısız huzûr/yanında bulunma ve şühûd/şahit olma/bilfiil görme cinsindendir.

Bu aracısız şühûd/şahit olma/bilfiil görme, bu bölümün başında kendisine dayandığımız ve "ben" zamirinin mercii/göndergesi, bireyselliğin temelidir dediğimiz şeydir. Bu bireyselliğin göstergelerinden biri, birinci tekil şahsın, yani Arapçadaki "ene"nin ve Farsçadaki "men"in [ve benzer şekilde Türkçedeki "ben"in] çoğulunun olmayışı ve asla çoğul şekilde kullanılmamasıdır. Bunun sebebi "ben"den başkası olan şeyin gerçekte "ben" olmayışı, bilakis "o" oluşudur.

Buna göre "ben" asla "benler" olmaz. Dil ve edebiyatın büyükleri de bu noktaya önem vermiş ve bütün sözcüklerin bir şekilde çoğulu olduğunu söylemekle beraber birinci tekil şahıs hakkında çoğul kipinden bahsetmemişlerdir. Elbette birinci çoğul şahsın farklı bir hikâyesi vardır ve birinci tekil şahıs olarak değerlendirilmemelidir.

Sühreverdî sadece *Hikmetü'l-İşrâk* kitabında "benliğin" huzûrî algısından ve varlığın aracısız müşahede edilişinden bahsetmez, bilakis diğer eserlerinde de bu meseleye dayanır ve onu bilginin temeli görür. O, *Kelimetü't-Tasavvuf* kitabında kitabın okuyucusunu muhatap alır ve ona Kur'ân'ı özel bir şekilde okumasını tavsiye eder. Sühreverdî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir:

"وعليك بقراءة القرآن مع وجد وطرب وفكر لطيف

واقرأ القرآن كأنّه ما أنزل إلاّ في شأنك فقط"[11]

[Kur'ân'ı vecdle, sevinçle ve ince düşünceyle okumalısın; Kur'ân'ı sanki sadece senin hakkında inmiş gibi oku. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Şeyh-i İşrâkî muhatabına Kur'ân'ı sevinçle ve ince fikirle okumasını ve okurken, Kur'ân'ın sanki sadece kendisi için indiğini ve kendisiyle konuştuğunu düşünmesini öğütlemektedir. Bu sözün zâhirinden, Sühreverdî'nin tefsirin anlamı konusunda özel bir yaklaşımı olduğu ve başka müfessirlerin bu konuda söyledikleriyle uyumlu olmadığı anlaşılmaktadır.

---

11 *A.g.e.*, s. 29.

Onun bu konuda dile getirdiği düşünce, tefsirin hakikatinin bireysel ve kişisel bir şey olduğu ve genel ve kapsamlı bir şey olarak görülemeyeceğidir. Bu düşünce şekli İslâm dünyasında benzersiz ve öncesiz değildir; benzeri bir yaklaşım Sehl Şûşterî ve Ebû Tâlib Mekkî'nin sözlerinde de görülebilmektedir.

Makâlât-ı Sâlimiyye'nin on dördüncü makalesinde şöyle geçer:

": ".إنّ االله يقرء على لسان كلّ قارئ وأنّهم إذا سمعوا القرآن من قارئ فإنّما يسْمعونه من الله."[12]

Bir insan Kur'ân okurken, Allah onun diliyle okur; insanlar bir okuyucudan Kur'ân'ın okunuş sesini dinlerken gerçekte o okunuşu Allah'tan işitirler.

Bu alıntıda görüldüğü üzere, bu cümle ile Sühreverdî'nin *Kelimetü't-Tasavvuf* risalesinin sonundaki sözleri arasında çok büyük bir yakınlık ve benzerlik vardır. İmdi bu cümleyi ve Sühreverdî'nin ifadesini doğru ve aynı zamanda mantıklı şekilde anlayacak olursak, bir okuyucunun Kur'ân okurken o anda ve Kur'ân okumaya devam ettiği sırada Allah'ın kelimelerin harflerini, sözcüklerini ve anlamlarını yarattığını ve ortaya çıkardığını kabul etmemiz gerekir.

Bilinmelidir ki bu düşünce tarzı insanların çoğu arasında yaygın olan ve bilinen düşünce tarzından farklıdır. Elbette bu düşünce tarzının gerekleri ve sonuçları da insanların genelinin düşünce tarzının gerek ve sonuçlarından farklıdır.

Sühreverdî'nin düşünce tarzında tarihin anlamı değişir ve zaman doğrusal çizgisel olarak görülemez.

Bilinen ve dünyadaki insanların çoğu arasında yaygın olan düşünceye göre, tarihsel olaylar peyderpey ve birbiri ardına meydana gelir ve tarihin uzunlamasına çizgisi, doğrusal bir şekilde ilerler. Bu uzunlamasına çizgide, her olay bir dizi geçmiş olaylarla bağlantılıdır ve o olayın kendisi de gelecekte meydana gelecek olayların öncüsüdür. Oysa Sühreverdî'nin düşüncesine göre bütün durum ve olaylarda ilahî irade hâkimdir ve her hâdisenin varlığı Hakk'ın meşiyetinin/dilemesinin rolünü görünür kılar. Bu düşünce tarzında her yerde ve bütün hallerde Hakk Teâlâ görünür ve Hakk Teâlâ temiz ve *samedî*/her şeyin kendisine döndüğü ve muhtaç olduğu ve *sermedi*/ebedî bir zattan başkası değildir. Her şey Hakk Teâlâ'nın zuhurundan/görünümünden ibaret olduğunda, "ben" sözcüğü de salih/iyi bir mümine Hakk Teâlâ'nın sınırlı ve geçici bir şekilde bahşedilmiş görünümünden ibaret olur. Bundan da Sühreverdî'nin temel düşüncelerinin, kendi felsefesinin temeli ve esası olarak ışık konusunda dile getirdiği şeylerle daima uyumlu olduğu anlaşılmaktadır. Zira ona göre ışık hem kendisi apaçık/görünür olan, hem de başkalarını apaçık/görünür kılan bir şeydir. Kendisi apaçık olan ve başkalarını apaçık kılan şeyin ise "o" adıyla gaip/görünmeyen bir şey olarak dile getirilemeyeceği de herkesin kabulüdür.

---

12 'Abdurrahmân Bedevî, *Şahsiyyât Kalaka fi'l-İslâm*, s. 116.

Buna göre ilahî "Ben", kendisi apaçık ve başkalarını apaçık kılan saf hakikat ve hüviyettir; kendisine sınırlı ve geçici şekilde "ben" verilen kimsenin de kendini ilahî "Ben" yerine koymaması gerekir.

Bütün bunlarla beraber şu nokta da göz önünde bulundurulmalıdır: Hakk Teâlâ ancak Hakk'ın yoluyla bilinebilir ve Hakk sadece Hakk'ın gözüyle görülebilir. Marifet/Hakk'ı bilme makamına ulaşan kimseler Hakk'ın zatî zuhurundan/zatının görünmesinden bahsederler. Tanınmış arif/sûfî Hüseyin bin Mansûr Hallâc işte bu makamda şöyle söylemiştir:

"أللّهم إنّك المتجلّي عن كلّ جهة المتخلّي من كلّ جهة بحقّ قيامك بحقّي وبحقّ قيامي بحقّك": Ey Allah'ım! Baktığım her tarafta ve yönde Sen'in tecellini görüyorum ve Sen aynı zamanda hiçbir tarafta ve yönde yer almazsın. Benden gizli olduğun hiçbir an yoktur. Bu zuhur/apaçık görünüş öyle bir noktaya kadardır ki bedenim Senin zatının ışıklarında kaybolmuştur ve nâsûtum/insanlığım Senin lâhutun/tanrısallığında yok olmuştur.[13*]

Hakk bir kalbi kapladığı zaman onu bir başkasından boşaltıp temizler ve bu sebeple Hallâc bir başka yerde şöyle söyler: "رأيْتُ ربّي بعين قلبي فقلتُ من أنت؟ فقال أنت؟": Rabbimi kalp gözümle gördüm ve "Sen kimsin?" dedim. O dedi ki: "Sen." Yine o bir başka yerde şöyle söyler: "Senin benim kalbimdeki yerin bütün kalbimdir ve başka hiçbir şeye orada yer yoktur." Yine şöyle der: "Aşk denizinde yüzmekten geri durmam, dalgayla yukarı çıkar, aşağı inerim. İmdi dalga beni suyun üstünde tutar, o zaman suyun dibine batarım. Orada artık sahil yoktur, aşk beni kendisiyle beraber götürür."[14]

Şeyh Mahmûd Şebisterî de *Hakku'l-Yakîn* kitabının marifet/Allah'ı bilip tanımaya ve zatî zuhura/Allah'ın zatının görünmesine ayrılmış ilk babında şöyle söyler:

"Var olan her nâtık/düşünen insanî nefs ya bilkuvve ya da bilfiil kendi varlığını algılar. Bizzat bu da özel varlıktan daha açık olan mutlak varlığı algılamayı gerektirir." Şebisterî sonra ilave eder: "Hakk'ın varlığını algılamak, nefsin/kendi varlığını algılamaktan öncedir." Hatırlanacağı üzere, Hakk Teâlâ'yı bilmek, benlikler için fıtrîdir ve elbette fıtrat değişmez."

Görüldüğü gibi, Şebisterî Hakk Teâlâ'ya ilişkin bilginin, insanın kendine ilişkin bilgisinden önce olduğuna inanmaktadır, zira Hakk'a ilişkin bilgi mutlak

---

13 Yazarın bu metni çevirisinin, özellikle de "Benden gizli olduğun hiçbir an yoktur. Bu zuhur/apaçık görünüş öyle bir noktaya kadardır ki bedenim Senin zatının ışıklarında kaybolmuştur ve nâsûtum/insanlığım Senin lâhutun/tanrısallığında yok olmuştur." kısmının çok serbest bir çeviri olduğunu, hatta metinde karşılığı olmadığını belirtmeliyiz. Söz konusu Arapça ifadenin daha literal çevirisi şu şekildedir: "Allah'ım Sen benim hakkımı yerine getirmen bakımından her yönden tecelli edensin ve benim Senin hakkını yerine getirmem bakımından her yönden ayrılansın."

14 Bkz. Herbert W. Mason, *Hallâc*, Farsçaya çev. Mecdüddîn Keyvânî.

varlığın algılanması ve bilinmesidir, nefsin bilinmesi ise mukayyet/sınırlı varlığın algılanışıdır. Mutlak varlığın algılanışının, mukayyet varlığın algılanışından daha açık olduğu herkesin kabulüdür, zira mukayyet varlık bir tür belirlenim ile belirlenmiş ve mutlaklık ve kapsayıcılık makamından mukayyetlik ve belirlilik mertebesine inmiş mutlak varlıktır.

Buna göre belirlenmiş varlığa ilişkin bilgide mutlak varlığın bilgisi de gizlidir. Hicri sekizinci [ve miladi on dördüncü] yüzyılda Hakk'ın birliğini ve tekliğini kendini yok sayacak kadar idrak eden sadece Mahmûd Şebisterî değildir; bilakis hicrî yedinci [ve miladi on üçüncü] yüzyılın tanınmış arifi/sûfîsi Celâleddîn Rûmî (*Mevlevî*) de Hüseyin bin Mansûr gibi, "Ben Hakk'ım" demenin "Ben Allah'ın kuluyum" demekten daha alçak gönüllüce olduğu görüşünü savunur, çünkü birinci durumda nefsten hiç eser kalmadığı için benlik ile Allah arasında bir ayrım olmaz. İkinci durumda ise kişi, Allah'ın kulu olmaktan bahseden ayrı ve bağımsız bir birey olarak kendi varlığını teyit eder.

Başka ariflerin/sûfîlerin eserlerini incelediğimizde Hallâc'ın şatahımsı sözüne önem verdiklerini ve bu dindar ve fedakâr arifin/sûfînin düşüncelerini tanıdıklarını ve kabul ettiklerini görürüz. Elbette bütün arifler eşit değildir ve *sahv*/uyanıklık ashabının bu konudaki algılama biçimi, *sekr*/manevî sarhoşluk ashabının algılama biçiminden farklıdır. Tanınmış arif ve tatlı sözlü şair Hâfız Şîrâzî bu iki grubun nazariyesine bakar ve şiirinde şöyle söyler:

> "Dedim ki o yar, büyük komutan oldu [veya "dar ağacını boyladı"]
> Suçu şuydu ki sırları ifşa ediyordu."[15]

Görüldüğü gibi, bu beyitte Hallâc övülüp yüceltilmekle beraber onun bir suç işlediği de söylenmektedir. Onun suçu sırları açıklamaktan ve hakikat sırrını ifşa etmekten başkası değildi. İslâm irfan/tasavvuf tarihine aşina olan kimseler Hallâc'ın bu bilinen sözünün yansımasını bu büyüklerin eserlerinde işitebilirler.

İlginç olan şu ki Hallâc'ın meşhur sözünün sadece irfan ehlinin/sûfîlerin eserlerinde yansıma bulmamış, bilakis bu sözün anlam ve içeriğinden çıkan düşünceler büyük filozofların eserlerlerinde de gündeme getirilmiş ve dikkatli şekilde incelenmiştir.

Şeyh Şihâbüddîn Sühreverdî Hallâc'ın düşüncelerine önem vermiş ve onu "Beyzâ'nın yiğidi (*fetâ beydâ*)" adıyla eserlerinde zikretmiş büyük ve ünlü filo-

---

15 Bu şiirin ilk beytinde Hâfız'ın bir söz oyunu yaptığını düşünüyoruz. Şöyle ki "آن یار کزو گشت سر دار بلند/*Ân yâr kezû geşt serdâr-ı/ser-i dâr-ı bolend*" derken "سر دار/*serdâr/ser-i dâr*" hem serdar, yani komutan anlamına gelebilir, hem de "*ser-i dâr*" yani darağacı anlamına gelebilir. Yazar Dînânî sözcüğü "komutan" mânâsında anlamaktadır. Ancak ikinci beyitte "Suçu şuydu ki sırları ifşa ediyordu" dediğine göre birinci beyitte bir övgüden değil, bir cezalandırmadan bahsediliyor olsa gerektir. (*Mütercimin notu*)

zoflardandır. Sühreverdî "*fetâ*/yiğit" kelimesiyle Hallâc'ın irfan ve ezelî hikmet aracılığıyla hak yolda gösterdiği cesaretine ve yiğitliğine işaret etmiş; "beyzâ" ile de onun da Fars diyarındaki doğum yerine işaret etmiştir. Sühreverdî bu ifadede eski İran'daki Hüsrevânî hikmeti/felsefeyi de ima etmiş ve ebedî ışık olan hakikatin birliğe sahip olmakla beraber çeşitli tecellileri olduğuna ve pek çok şekilde ortaya çıkıp göründüğüne inanmıştır. Ona göre Hallâc, Meşrıkî hikmetin/felsefenin taşıyıcısı olan ve ezelî özün kendisinin varlığında tecelli bulduğu büyük şahsiyetlerden biridir. Hallâc'ın düşüncelerinin izi Sühreverdî'nin pek çok eserinde yansımıştır. Örnek olarak onun fena hakkındaki sözüne işaret edilebilir.

Sühreverdî der ki: Sâlik/manevî yolun yolcusu, fena makamında sevgiliden başkasını düşünmez. Bir başka deyişle, sadece ezelî sevgiliye önem verir, yok olur, hatta kendisinin sevgilideki fenasını/yok oluşunu dahi düşünmez. Bilinmelidir ki sevgilide fâni olma/yok olma terimi, sevgiyle bağlantılı olmakla beraber bilgiyle de uyumludur, zira kamil bilgi sevgiyi gerektirir, tıpkı tam ve tamam sevginin de bilgiyi gerektireceği gibi.

Sühreverdî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir:

"والمعرفة إذا كملتْ أفضتْ إلى المحبّة والمحبّة إذا تمّتْ استدعتْ المعرفةَ"[16]

[Bilgi kemale erdiğinde sevgiye götürür, sevgi de tam olduğunda bilgiyi gerektirir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Sühreverdî'ye göre kamil bilgi sevgiyi gerektirir, tam ve tamam sevgi de bilgiyi gerektirir.

Bu İşrâkî bilgeye/filozofa (*hakîm*) göre, bilgi âlemi huzûr âlemidir; ama huzûr âlemi gaybet makamında [sûfî kendinden geçtiğinde, *Mütercim*] duyular âleminden gaybetle beraber [duyuları işlevsiz kalır ve algılayamaz, *Mütercim*] olabilir. O burada irfan ehlinden/sûfîlerden kalan bir beyte işaret eder. Bu beyitte sadece gayb âlemi ile his dünyası arasındaki değil, psikolojik "ben" ile ilahî "Ben" arasındaki ilişki de yansır.

"إذا نأى عذّبني وإنْ دنى قرّبني إذا تغيّبْتُ بدا وإنْ بدا غيّبني"[17]

[Uzaklaşırsa bana azap eder, Yaklaşırsa beni yaklaştırır

Ben kaybolursam, O görünür, O görünürse beni gaybete düşürür/kaybeder, *Mütercim*]

Görüldüğü gibi bu şiirde arif/sûfî şair, psikolojik "ben"in gaybetini/kayboluşunu Hakk'ın zuhuru/ortaya çıkışı, Hakk'ın zuhurunu/ortaya çıkışını ise

16 Sühreverdî, *Kelimetü't-Tasavvuf*, s. 127.

17 *A.g.e.*, s. 125.

psikolojik "ben"in gizlenişi olarak görür. Bu düşünce temelinde, Hallâc'ın darağacında ağzından işitilen "*Ene'l-Hakk*/Ben Hakk'ım" sözü Firavun'un söylediği küfür gerektiren cümleden başkadır ve Firavun bu içerikte bir söz söylemekle tevhit ehli karşısında yer almış ve hakikata yönelik düşmanlığını açığa vurmuştur.

Hüseyin bin Mansûr Hallâc'ın sözü Firavun'un sözü ile zâhir ve suret itibarıyla çok yakındır, ancak bâtın ve gerçek mânâ yönünden birbirinden son derece uzaktır. Firavun'un sözü salt küfür ve açık şirk ise, Hallâc'ın sözü Hakk'ın birliği temelinde ortaya çıkmıştır. Bazı marifet erbabı/sûfîler, tevhidin dört anlamı olduğunu söylemiş ve dört dereceden her birini bir cümleyle açıklar. Dört cümle sırasıyla şöyledir:

1) *Lâ ilâhe illâllâh*/Allah'tan başka ilah yoktur.
2) *Lâ hüve illâ hüve*/O'ndan başka o yoktur.
3) *Lâ ente illâ ente*/Sen'den başka sen yoktur.
4) *Lâ ene illâ ene*/Ben'den başka ben yoktur.

Birinci cümlede kelime-i tevhid, açık ["Allah"] ismiyle beyan edilmiştir ve ulûhiyet/ilahlık anlamı "Allah"tan başka her şeyden olumsuzlanmıştır. Birinci cümleden sonra gelen cümlelerde açık ["Allah"] ismi yerine zamir kullanılmıştır. Edebiyatçılar, zamirlerin marife/belgili isimler kategorisinde yer aldığını ve kişinin onları asla nekre/belgisiz olarak isimlendirmeyeceğini iyi bilirler. Buna göre "O'ndan başka o yoktur" cümlesiyle tevhitten söz eden kimselerin demek istediği, ilahî "O"dan başka hiçbir "o"nun var olmadığıdır. Üçüncü cümlede de durum aynı minval üzeredir. Daha açık bir deyişle, "Sen'den başka sen yoktur" cümlesiyle tevhitten bahseden kimseler, ilahî "Sen"in Hakk'a münhasır olduğunu ve başka hiçbir "sen"in gerçekte var olmadığını vurgularlar.

Basiret ehli/anlayışlı kimseler bu cümledeki tevhidin huzûr derecesinin, birinci ve ikinci cümledekinden kat be kat fazla olduğunu gözden kaçırmazlar, zira birinci cümlede Allah Teâlâ açık ismiyle dile getirilmiş, ikinci cümlede ise üçüncü tekil şahıs zamiri ile ifade edilmiştir. Şu da herkesin kabulüdür ki hitap ve muhataptaki [yani ikinci tekil şahıstaki] huzûr derecesinin, açık ismin ve üçüncü tekil şahsın anlamında bulunan huzûrdan fazladır. Üçüncü tekil şahıs, uzak bir şeye işaret eder, açık isim de genelde bir tür soyutlukla beraberdir. Oysa "sen" kelimesi, hitaptır/ikinci tekil şahıstır; hitapta/ikinci tekil şahısta ise uzaklık ve fasıla olmaz. Soyutluktan da bahsedilemez.

Bütün bunlarla beraber üçüncü cümledeki huzûr derecesi asla dördüncü cümledeki huzûr derecesi ile boy ölçüşemez, zira üçüncü cümle hitap/ikinci tekil şahıs esasına dayanır. Şüphesiz nerede hitap/ikinci tekil şahıs var olursa, daima hitap eden ile hitap edilen arasında bir tür fasıla ve mesafe gündeme gelir. İkiliğin/düalizmin ise bir tür şirk/ortak koşma olduğunda şüphe yoktur.

Buna göre dördüncü cümle, tevhidi diğer cümlelerden daha iyi ifade eder; nitekim Hallâc da kendi tevhit düşüncesini ve algısını bu cümleyle dile getirmiştir.

Hallâc'ın sözü yaklaşık bin yıldır İslâm dünyasının irfanî/tasavvufî ve felsefî kültür atmosferinde yankılanmakta ve onu hem kabul eden hem de karşı çıkan iki grup tarafından ele alınıp incelenmektedir. Ancak biz şimdi bu nazariyeye kimin muhalif, kimin muvafık olduğu hakkında konuşmayacağız. Ancak şu kadarını belirtelim ki pek çok büyük düşünür ve filozof bu mesele üzerinde düşünmüş ve bir şekilde Hallâc ile aynı sözü ve görüşü paylaşmıştır.

Hicri on birinci [ve miladi on yedinci] yüzyılın büyük filozof Sadrulmüteellihîn Şîrâzî, Hallâc'ın düşünce ve görüşüne yakın olan ve onun hakkında düşünen kimselerden biridir. O, varlığın asıllığı meselesine güçlü şekilde inanıyordu. Varlığın asıllığına inanan kimse ise vahdet-i vücuda/varlığın birliğine ilgisiz kalamaz. Acaba Sadrulmüteellihîn varlığın çok mertebeli birliğini mi vurgulamaktadır, yoksa varlığın bireysel birliği görüşünü mü benimsemektedir? Bu, başka bir yerde ele alacağımız bir meseledir. Ancak bu konuda ne söylenirse söylensin, şu gerçek hakkında şüphe yoktur: Sadrulmüteellihîn varlığın müşahede/görme temelli algılanınışı üzerinde ısrar eder ve onu kendi düşüncesinin temeli sayar. O, bireyselleşmenin varlıkla olduğuna inanır; diğer taraftan da varlığın algılanışının ancak huzûrî idrak/bizzat yanında bulunarak algılama yoluyla olduğunu iyi bilir.

İmdi huzûrî idrakte/bizzat yanında bulunarak algılamada algılayan ile algılanan arasında daima bir birlik var ise, Sadrulmüteellihîn'in Hallâc'ın düşünce ve görüşüne çok yakın ve aşina olduğunu kolaylıkla tasdik edebiliriz. O, nâtık/düşünen insanî nefsin kendi zatına/benliğine/özüne ilişkin huzûrî bilgisi konusunda Sühreverdî ile hemfikirdir ve bu İşrâkî bilgenin/filozofun *Hikmetü'l-İşrâk*'a yazdığı *ta'lîka*'da/kısmî şerhte kendi yaklaşımını göstermiştir.

Biz önceki bahislerde Sühreverdî'nin Hüseyin bin Mansûr Hallâc'a olan ilgi ve yakınlığına işaret etmiştik. İmdi Sühreverdî'nin fikrî yaklaşım ve tutumlarının onun Hallâc'a yakınlığı konusunda Sadrulmüteellihîn tarafından teyit edildiğini dikkate alırsak, bu büyük Şirazlı filozofun da Hallâc'ın düşüncelerine yakınlığı ve tanışıklığı olduğunu ve onları açıklamaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Bir başka deyişle, Sadrulmüteellihîn'in felsefesi asla Hallâc'ın düşüncesine yabancı değildir; bilakis, onun düşüncesini onaylamakta etkili adımlar da atmıştır.

10

VARLIKTA ÇOK MERTEBELİLİK

Önceki bölümlerde Sadrulmüteellihîn'in bir tür derin düşüncelilik ve kendine güvenden kaynaklanan katılıkla varlığın asıllığı temel ilkesine dayandığını ve sağlam delillerle onu ispatladığını gördük. Onun bu konuda ortaya koyduğu düşünceler öncesizdir/eşsizdir ve ondan önce varlığın asıllığı konusunda bu tarz ve yöntemle konuşan birini tanımıyoruz.

Şüphesiz varlığın asıllığı ilkesinin, başka her felsefî ilke gibi, bir düşünürün asla ilgisiz kalamayacağı bir dizi sonucu vardır. Bu temel ilkeden kaynaklanan sonuçlar çoktur ve pek çok düşünürün bu sonuçların hepsine ulaşamadığını iddia edersek boş konuşmuş olmayız. Varlığın manevî müşterekliği/anlam ortaklığı ve *teşkîk*/çok mertebelilik [yani az beyaza da çok beyaza da beyaz denildiği gibi, varlığın da pek çok şey hakkında farklı derecelerde kullanılması, *Mütercim*] varlığın asıllığı görüşünden kaynaklanan meselelerdendir. Varlığın meselesini doğru biçimde anlayan bir kimse, varlığın kapsamlılığının ve basitliğinin keyfiyetini de anlar. Varlığın birliği meselesi de aynı meseleyle bağlantılıdır ve *teşkîkin*/çok mertebeliliğin konumu da bu bağlamda belirlenir.

Felsefî düşünce bağlamında, varlık meselesi en önemli ve temel meselelerden biridir. Aynı bağlamda bir ve çok meselesinin de temel bir önemi vardır ve daima düşünürler arasında esaslı şekilde gündeme getirilmiştir. Eski ve maceralı bir mesele olan bir ve çok meselesinde temel soru bir hakikatin nasıl olup da birliğini korumakla beraber pek çok şey kalıbında görünebildiğidir.

İnsan aklı varlıklardan her biri ile diğer varlıklar arasında bir tür irtibat ve münasebet olduğunu ve bu irtibat ve münasebetin bir mevcut/varolan ile madum/yokolan arasında bulunmadığını açık biçimde kavrar. Varlıklar arasında gerçekleşen bu irtibat ve münasebet onların bir kavramdaki ortaklıklarını gerektirir. Bundan da, varlığın manevî müşterekliği/anlam ortaklığı görüşü taraftarları ile varlık konusunda lafzî müştereklik görüşünü savunan kimseler arasındaki anlaşmazlık ve tartışmanın lafzî/terminolojik bir tartışma olmadığı ve meselenin de lafız/terim ve kavramla sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Sadrulmüteellihîn bu konuda önemli bir hususa işaret eder ve der ki: Hatta bazı varolanların ve yokolan olarak bilinen şeyin tek bir kavram içinde yer aldığını varsayacak olsak ve bir lafız/terim ona [o kavrama, *Mütercim*] delalet edecek olsa dahi, varolan ile yokolan arasında isim birliği bakımından kurulan ilişki, asla varolanlar arasındaki ilişki gibi olamaz.

Bu müteellih/dindar filozof varlığın manevî müşterekliğini/anlam ortaklığını son derece şiddetle inkâr eden kimselerin dahi varlığın manevî müşterekliğin ne demek olduğunu bilmeden inkârda bulunduklarına, zira her varlık diğer bir varlığa yabancı ve alakasız olacak olsa varlıkların kendisinde ortak oldukları bir şeyin olmadığını söylemeye bir şey kalmayacaktır; bilakis bu takdirde bir dizi sınırsız ve sonsuz kavramla karşı karşıya kalacağız ve bu kavramların birbirleriyle müşterekliği olup olmadığını anlamak için her birini [tek tek, *Mütercim*] ele alıp incelemek zorunda kalacağız.

Diğer taraftan varlığın müşterekliğini kavramak için sonsuz ve sınırsız kavramları incelemeye gerek duymadığımızda ve esasen bu incelemenin imkânsız olduğunda şüphe yoktur. Sonsuz ve sınırsız kavramları incelemeye gerek duymadığımızdan ve esasen bu incelemenin imkânsız olduğundan hareketle varlığın manevî müşterek/ortak anlamlı olduğunu ve onu çeşitli varlıklara *teşkîkli* şekilde/çok mertebeli olarak yükleyebildiğimiz anlaşılmaktadır.

Sadrulmüteellihîn sadece varlıkta/vücûdda bütün mevcûdâtın/varolanların kısımları arasında bir tür bağlantı ve ilişki görmekle ve neticede varlığın manevî müşterekliğine/ortak anlamlılığına kâil olmakla kalmaz; bilakis bu büyük filozof *râbıt*/bağ/*copula* anlamındaki [Türkçedeki "...dır/dir, İngilizcedeki "to be" anlamındaki varlık, *Mütercim*] varlık bağlamında da aynı görüşü dile getirir ve bütün yargı ve önermelerdeki rabıtanın/bağın/"...dır/dir"in varlık cinsinden ve kategorisinden olduğuna ve önermelerdeki konu ve yüklemlerin farklılığının onlar arasında bağ anlamının birliğini zedelemediğine inanır.

Bir başka deyişle, her önermenin bir başka önermeyle ister konu ister yüklem bakımından farklı olduğu doğrudur, ancak bütün önermelerde aralarında bulunan bütün farklılıklara rağmen konu ile yüklem arasında tek bir anlam

vardır; işte kendisi de bir tür varlık olan bu bağ birliği varlığın müştereklik anlamını açığa çıkarabilir ve gösterebilir.[1]

Sadrulmüteellihîn kendisinin varlığın manevî müştereklığini/anlam ortaklığını ispatlamak için getirdiği bu delilin tartışılabilir olduğunun ve cedel/diyalektik ehli tarafından eleştirilebileceğinin gayet farkındadır. Bütün bunlarla beraber o, bu delilin insaf ehli kimseler nazarında diğer delillerden daha tercihe şayan olduğuna inanmaktadır.

Burada şu hususu zikredebiliriz: Sadrulmüteellihîn varlığın manevî müştereklığini/anlam ortaklığını ispatlamak için yüklemsel (*mahmûlî*) varlık hakkında düşünmesine ilave olarak, rabıta/bağ varlık yoluyla da bu amaca ulaşmıştır. Ancak bu müteellih/dindar filozof, rabıta/bağ varlık yüklemsel varlık cinsinden midir, yoksa aralarında hiçbir bağlantı ve ilişki yok mudur, bu konuyu açıklığa kavuşturmamıştır. Elbette o, bir başka yerde bu meseleye eğilmiştir ve biz de uygun bir bağlamda onu ele alacağız. Şunu hatırlatalım ki *teşkîk*/çok mertebelilik meselesini gündeme getirmek ve varlığın kendilerine yüklendiği bireylerin farklı olduğunu kabul etmekle, rabıta/bağ varlık ve yüklemsel varlık problemini de çözebiliriz. *Teşkîk*/çok mertebelilik meselesindeki temel husus, varlık mertebeleri arasındaki farklılık ile varlık kavramının mertebeleri arasındaki farklılığı karıştırmamamız ve mertebelerin farklılığının ve şiddet ve zayıflık farklılığının varlığın hakikatiyle bağlantılı ve varlığın özel mülkü olduğunu kavramamızdır.

Buna göre varlık kavramındaki şiddet ve zayıflık farklılığı ve mertebelerin farklılığı arazladır/arazîdir; varlık kavramındaki *teşkîk*/mertebe farklılığı ise, ancak varlığın hakikatindeki *teşkîki*/çok mertebeliliği izleyerek gerçekleşir. Sadrulmüteellihîn şu ifadelerinde bu anlama işaret eder: "Kavram olarak varlık, bir tür şiddet ve zayıflık farklılığı/çeşitliliği ile varlıklara yüklenen genel ve kapsayıcı bir şeydir."[2]

Görüldüğü gibi, Sadrulmüteellihîn vücudun/varlığın çeşitli mevcutlara/varolanlara yüklenmesinin [örneğin, "Soba *vardır*" ve "Sıcaklık *vardır*" denilmesinin, *Mütercim*] *teşkîk* yoluyla/çok mertebeli şekilde gerçekleştiğine inanır; önermelerdeki yüklemenin ise kavramlar âlemiyle alakalı olduğu herkesin kabulüdür.

Buna göre varlık kavramındaki *teşkîk*/çok mertebelilik, arazladır/arazîdir; gerçekte şiddet ve zayıflık ile olan farklılık ise, varlığın hakikatine aittir. Şu bilinmelidir ki *teşkîksel* farklılık/çok mertebelilik farklılığı şiddet ve zayıflık ile sınırlı değildir; bilakis öncelik ve sonralık, önceliklilik ve önceliksizlik gibi

---

1 Sadrulmüteellihîn, *el-Esfârü'l-Erba'a*, c. 1, s. 36.

2 *A.g.e.*, s. 35-37.

farklılıklar ve özetle eksiklik ve mükemmellik de *teşkîksel* farklılık/çok mertebelilik farklılığı bağlamlarındandır.

İmdi *teşkîk*/çok mertebelilik farklılığı çeşitlerinin ortak ve kapsayıcı bir yönünü dikkate alacak olursak, şöyle söylemeliyiz: *Teşkîk*/çok mertebelilik farklılığı, mertebe farklılığıyla bağlantılı bir farklılıktır. Bu farklı mertebeler de birbirinin üstünde yer alır. Bir başka deyişle, *teşkîkî* farklılık yatay farklılıktan tamamen ve esasen farklı olan dikey bir farklılıktır.

Yatay farklılık, farklılığın iki tarafından hiçbirinin diğer tarafa varoluşsal şekilde bağlı olmadığı anlamına gelir; dikey farklıkta ise yukarı ve aşağı, şiddet ve zayıflık söz konusudur ve her aşağı veya zayıf mertebe, kendisinden yukarıda ve güçlü olan mertebeye varoluşsal şekilde bağlıdır. Bu yüzden *teşkîkî* farklılıkta farklılık ve ayrılıktan bahsedildiği ölçüde birlikten de bahsedilir.

Bir başka deyişle, *teşkîkî* farklılıkta farklılık ve ikilik birlikten doğmuştur. Bu münasebetle birlik de farklılığın ve ikiliğin içinde gizlidir. *Teşkîkî* farklılıkta bir hakikatin mertebeler dizisinden/hiyerarşisinden bahsedililir; bir hakikatin mertebeler dizisinde/hiyerarşisinde ise öncelik ve sonralık bulunur.

Sadrulmüteellihîn öncelik ve sonralığı ele alır ve öncelik ve sonralık anlamını inceleyip tahlik ederek *teşkîk* meselesinin ölçütüne ulaşır. O şöyle der: Öncelik ve sonralık var olan her anlamda iki şekilde düşünülebilir:

1) Bir şeyde öncelik ve sonralık o şeyin özünden ve hakikatinden kaynaklanmaz; bilakis öncelik ve sonralık fiilde olup o fiil aracılığıyla öncelik ve sonralık o şeyde gerçekleşir. Bu varsayımda, kendisin*de* öncelik ve sonralığın gerçekleştiği şey kendisi *aracılığıyla* öncelik ve sonralığın gerçekleştiği şeyden farklıdır. Örneğin baba insan, oğul insandan öncedir; ama babanın oğula önceliği insanlık anlamında değildir, zira babanın insan olduğu anlamda oğul da insandır ve bu konuda ikisi arasında bir fark yoktur. Babanın oğula önceliğinin sebebi, varlık veya zaman terimiyle isimlendirilen şeydir. Buna göre "*mâ fîhi't-takaddüm*/önceliğin kendisin*de* gerçekleştiği" şey, "*mâ bihî't-takaddüm*/önceliğin kendisi *ile* gerçekleştiği" şeyden farklıdır. Bu hüküm, bazı cisimlerin başka cisimlere önceliği konusunda da geçerlidir. Bütün tarihî olayların önceliği ve sonralığı da aynı temele dayanır.

2) Öncelik ve sonralığın kendisin*de* gerçekleştiği şey, öncelik ve sonralığın *sebebi* olan şeyle aynıdır. Bir başka deyişle "*mâ fîhi't-takaddüm*/önceliğin kendisin*de* gerçekleştiği" şey, "*mâ bihî't-takaddüm*/önceliğin kendisi *ile* gerçekleştiği" şeyle aynıdır ve "*mâ fîhi'l-ihtilâf*/farklılığın kendisin*de* gerçekleştiği" şey, "*mâ bihî'l-ihtilâf*/ayrılığın kendisi *ile* gerçekleştiği" şeyle aynır. Zamanın hakikatini dikkate almak bu konuyu anlamaya yardımcı olabilir ve *teşkîkî* farklılığı aydınlatabilir.

Şüphesiz zamanın bazı parçaları diğer parçalarından öncedir. Bu yüzden onu geçmiş, şimdi ve gelecek olarak üçe ayırabiliriz. Bu öncelik ve sonralığın veya geçmiş ve geleceğin aynı zaman hakikatiyle bağlantılı olduğunda ve onda başka hiçbir etkenin dahli olmadığında şüphe yoktur. Bir başka deyişle, öncelik ve sonralık zamanın kendinde gerçekleşir. Öncelik ve sonralığın sebebi de yine zamandır.

Buna göre ikinci tür öncelikte birinci tür öncelik türünden farklı olarak, "*mâ fîhi't-takaddüm*/önceliğin kendisin*de* gerçekleştiği" şey, "*mâ bihî't-takaddüm*/önceliğin kendisi *ile* gerçekleştiği" şeyle aynıdır ve "*mâ fîhi'l-ihtilâf*/farklılığın kendisin*de* gerçekleştiği" şey, "*mâ bihî'l-ihtilâf*/ayrılığın kendisi *ile* gerçekleştiği" şeyle aynır. Bu ifade, bir çizginin kısa ve uzun oluşu hakkında da geçerlidir. Şüphesiz bir çizginin uzunluğu ve kısalığı çizginin kendisinde gerçekleşir. Bir çizginin kısalığının ve uzunluğunun sebebi olan şeyin yine çizginin kendisinin hakikati olduğunda şüphe yoktur. Elbette hareketteki yavaşlık ve hızlılık da çizgideki kısalık ve uzunluk gibidir ve onda "*mâ fîhi'l-ihtilâf*/farklılığın kendisin*de* gerçekleştiği" şey, "*mâ bihî'l-ihtilâf*/ayrılığın kendisi *ile* gerçekleştiği" şeyle aynır.

Şeyh Şihâbüddîn Sühreverdî *el-Mutârahât* adlı eserinde yukarıda zikredilen örneklere dikkat çeker ve *teşkîkin* anlamını açıklayıp aydınlatmak için onları kullanır. Sadrulmüteellihîn de Sühreverdî'nin *el-Mutârahât* kitabına bakmış ve orada geçen aynı örneklere dayanmıştır. Sühreverdî'nin *teşkîk* meselesine önem verdiği ölçüde Sadrulmüteellihîn de bu meseleye dayanır ve onun pek çok fikrî ve felsefî problemin çözümündeki temel rolüne işaret eder.

Elbette bu iki filozofun *teşkîk* meselesi hakkındaki konumunun farklı olduğu ve bu iki düşünürden her birinin kendi ilke ve esasları temelinde ona baktığı gözden kaçırılmamalıdır. Sühreverdî mahiyette *teşkîk*i mümkün görür ve bunu eski İran bilgelerinin/filozoflarının mirası sayar. Buna karşılık Sadrulmüteellihîn mahiyette *teşkîk*i mümkün görmeye şiddetle karşı çıkar ve belirtildiği gibi, onu varlığın özel mülkü sayar/varlığa has görür. Bu müteellih/dindar filozofa göre *teşkîk* sadece varlığın boyuna uyan bir elbisedir. O, hiçbir mahiyet ve kavramda *teşkîk* olmadığına inanır. Hâcı Sebzvârî de bu nazariyeyi kabul etmiş ve onu nazım suretinde dile getirmiştir:

"كلّ المفاهيم على السواء   في نفي تشكيك على الأنحاء"

[Bütün kavramlar eşittir

Kendilerinden bütün yönleriyle *teşkîk*in nefyedilmesi hususunda. *Mütercim*]

Bilinmelidir ki kavram olmak bakımından kavram, *teşkîk*i/çok mertebeliliği kabul etmez ve farklı mertebeleri olamaz. Bu hüküm, varlık kavramı hakkında

da geçerlidir, zira daha önce belirttiğimiz gibi, varlık kavramının düşünülebilir parçaları arasında *teşkîk* yoktur; *teşkîk* gerçekte varlığın hakikatine hastır, varlık kavramı ise bilaraz/arazî olarak *teşkîk*lidir/çok mertebelidir.

Bir başka deyişle, varlık kavramı diğer kavramlar gibi varlık olmak bakımından *teşkîk*i asla kabul etmez; ama kastedilen bir şeyin ifadesi ve ismi olarak bilaraz çeşitli *teşkîkî* mertebelere sahiptir. Elbette mahiyetler de bu yönden kavramlar hükmündedir ve zatı itibarıyla ve varlıkla bitişik olmasını gözardı ederek konuşacak olursak, farklı *teşkîkî* mertebelere sahip olamaz.

"Bizzat/zatla" ve "bilaraz/arazî olarak" terimlerini karıştıran kimseler hatadan korunmuş değildir ve genelde yanılırlar. Kavram ve mahiyetlerde *teşkîki* mümkün görmek bu karıştırmadan kaynaklanmaktadır ve çok maceranın doğmasına sebep olmuştur. Kavram ve mahiyetlerde *teşkîk*i mümkün görmenin bu görüşü benimseyenlerin pek çoğunun kabul etmeyebileceği sonuçları vardır. Kavram ve mahiyetlerde *teşkîk*i ve çok mertebeliliği mümkün gören kimseler, zorunlu olarak bir kavramın çeşitli mertebe ve evrelerinin tekamülünü/evrimini de kabul edecektir.

Mertebe ve evrelerde evrimin daima bir tür hareketle beraber olduğunu kabul edecek olursak, zorunlu olarak, kavramların kendi evrimsel evre ve mertebelerinde bir tür harekete sahip olduklarını ve bu hareket vasıtasıyla evrime doğru yol aldıklarını kabul etmeliyiz. Bir başka deyişle, bir kavramın çok mertebeli olabileceğini kabul eden bir kimse zorunlu olarak, o mertebelerin evrimsel hareketini de kabul edecektir; işte bu pek çok filozofun inanamadığı şeydir.

Kavramların evrimsel hareketi bazı modern felsefe ekollerinde de gündeme getirilmiştir ve pek çok materyalist düşünür de onun üzerinde ısrarcı olmuştur. Bu konuya girmek bu bölümün kapsamının dışındadır, ancak şunu belirtmeliyiz ki kavram ve mahiyetlerde *teşkîk*in mümkün olduğunu söylemek bu meseleleri gündeme getirmek ile asla ilgisiz değildir. Elbette bir şeyin değişmesi, insanların inkâr edebileceği bir şey değildir. Ancak kavramların varlık âlemindeki değişimi anlatması ile değişimin kavramların varlığında gerçekleşmesi arasında fark vardır. Kavram olmak bakımından kavram, değişim kabul etmez.

İlahiyatçı bilgeler ve filozoflar üç çeşit *teşkîk*ten bahsederler ki sırasıyla şunlardır:

1) Genel *teşkîk*.
2) Özel *teşkîk*.
3) Özelin özeli *teşkîk*.

Genel *teşkîk*, varlık ve varolan kavramının çeşitli bireylere öncelik ve önceliksizlik ya da güçlülük ve zayıflık ve son olarak tamlık ve eksiklik ile yüklenmesi

bakımından içerdiği *teşkîk*tir. Bireylerdeki bu çeşitlilik ve farklılık mahiyetlerdeki *tebâyüne*/ayrılığa/tamamen farklılığa râcidir; mahiyetlerdeki ayrılık ise elbette zatın tamamıyla olan ayrılıktır.

Özel *teşkîk*, varlığın hakikatinde olan çeşitlilik ve farklılıktır. Elbette bu çeşitlilik ve farklılık zatın tamamıyla değildir, zatın bir parçasıyla da değildir. Zira zatın tamamıyla olan çeşitlilik ve farklılık vücûdların/varlıkların ayrılığına sebep olacaktır ki bu da Sadrulmüteellihîn'e göre reddedilmesi gereken bir görüştür. Benzer şekilde, zatın parçasıyla gerçekleşen çeşitlilik ve farklılık da terkibi/bileşikliği gerektirir; bileşiklik ise asla Sadrulmüteellihîn için kabul edilebilir değildir.

Özelin özeli *teşkîk*, varlığın hakikatindeki çeşitlilik ve farklılıktır; ama bu, kavramın mukabilindeki hakikat değil, gölge ve yansımanın mukabilindeki hakikattir. Bu *teşkîk* türünde çeşitlilik ve farklılık, ayrılıkla değildir; benzer şekilde güçlü ve zayıfın mertebe ve dereceleriyle olan farklılık da bu *teşkîk* türünde gündeme gelmez; bilakis işaret edildiği üzere, bu *teşkîk* türünde farklılık ve çeşitlilik gölge ve gölgenin sahibi arasındaki ya da asıl ve fer'/türev veya karartı ve karartının sahibi arasındaki farktır.

Bu *teşkîk* türü hakkında söylenenler ışığında, tezahür ve tecelli mahalleri tezahür ve tecelli eden şeylerden ayrı değildir ve elbette şaşı gözün gördüğü ikinci şey sayılmaz. *Teşkîk* meselesinde burada zikredilenden farklı başka tasnifler de yapılmıştır. Bazı kimseler *teşkîk*i dört kısma ayırmış ve kısımlarının sayısını cennetteki nehirlerin sayısına eşit görmüşlerdir. Bazı kimseler bu aşamanın da ötesine gitmiş ve *teşkîk*i altı kısma ayırmışlardır. *Teşkîk*in dört kısmı bir yönden tevhidin dört kısmına benzer tutulmuştur. Tevhid ehli, tevhidin dört kısmı olduğunu söylemiştir ki şunlardır:

1) Tevhîd-i zâtî: Allah'ın zatında bir ve biricik olması.
2) Tevhîd-i sıfâtî: Allah'ın sıfatlarında biricik olması.
3) Tevhîd-i ef'âlî: Allah'ın fiillerinde biricik olması.
4) Tevhîd-i âsârî: Allah'ın eser ve etkilerinde biricik olması.

Bu dört tevhit genel, özel, özelin özeli ve özellerin en özeli olarak da isimlendirilir. Genel tevhit, varlığın ve varolanların çok olduğunu söylemekle beraber Zorunlu Varlık'ın birliğini ikrar etmektir. Özel tevhit; varlığın bir olduğunu, varolanların çok olduğunu söylemektir. Elbette bu nazariyede varolandan bahsedildiğinde kastedilen, zorunluluğa nispet edilen şeydir. Bu da "teellüh zevki" veya "müteellihlerin zevki" adıyla meşhur olan şeydir.

Özelin özeli tevhit, varlığın ve varolanın bir olduğunu söylemektir. Bu nazariyede vücûd/varlık ile mevcûd/varolan arasındaki farkın, itibarî/zihinsel

bir fark olduğunda ve çoklukların da mevhum/kuruntu ürünü olduğunda şüphe yoktur.

Özelllerin en özeli tevhit, varlık ve varolanın bir olduğunu söylemek, aynı zamanda varlığın ve varolanın çokluğunu kabul etmektir. Bu nazariyede çoklukta birlik ve birlikte çokluk vardır; bu da özel bir tür *teşkîk* olarak görülmüştür.[3]

Hâcî Sebzvârî çeşitli eserlerinde *teşkîk*in çeşitli yönleri hakkında ayrıntılı şekilde konuşmuştur. O, ki tevhit bahçesinin bülbülüdür, bir yerde der ki: "Fıtrat-ı selime/sağlıklı akıl ve zihin yapısı; kemalin, güzelliğin ve cömertliğin son sınırında olan kimsenin bütün varlıklardan gizli olmasının gerektiğine ve gizlenmenin sınırlılıktan kaynaklandığına hükmeder. "وهو بكل شيء محيط/O, her şeyi kuşatır."[4] Şu hâlde onun gizliliği, onun açıklığının şiddetididir; O'nun uzaklığı, O'nun yakınlığıdır."

Bu müteellih/dindar filozof şöyle inanır: "Nasıl ki varlık kavramı genel ve apaçık ise, varlığın hakikati de kuşatıcılık ve genişliğe sahiptir. Elbette bu kuşatıcılık, varlığın görünüşü kuşatması türündendir. Âlemi aydınlatan Güneş gibi bir varlık var, yine Ay gibi bir varlık var.[5] Sebzvârî'ye göre eşya Kur'ân'dan buyurulduğu gibi Hakk'ın aynasıdır.
"سَنُرِيهِمْ اٰيَاتِنَا فِي الْاٰفَاقِ وَفِيٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ": Onun Hakk olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz."[6] Diğer yönden Hakk, Kur'ân'da ifade edildiği gibi, eşyanın aynasıdır: "اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ: Rabbinin her şeye şahitlik etmesi yeterli değil midir?" Eşya, aynalık işlevinde eksiktir ve doğru şekilde yansıtamaz; bilakis kendi varlık kapasitesine göre yansıtır. Çünkü eşyadan/varlıklardan her biri bir renge tutsak düşmüştür, ama gerçek ayna renksiz, sınırsız ve sonsuz olduğu için her şeyi doğru ve "على ما هي عليه" [olduğu hâl üzere, *Mütercim*] yansıtır. Varlığın hakikati her şeye yayılmıştır, ama bütün belirlenimlerden/bireyleşmelerden (*ta'ayyünât*) de uzaktır. Her ne kadar varlık kendi zatında basit/yalın bir olsa da, mahiyetlerin çokluğu, şekilleri, ölçüleri ve sayıları ile tezahür edip görünür. Buna göre bilgili/uyanık kimse daima varlık ile görünüşün farklı olduğunu söyler ve onları birbirinden ayırır.

Şimdiye kadar söylenilenler ışığında, varlığın tek ve basit bir hakikat olduğu, ama elbette varlığın birliği konusunda çok çeşitli görüşler vardır. Bazı kimseler varlığın bireysel birliği görüşündedir, bazı kimseler ise varlığın *teşkîkli*/çok mer-

---

3 Bkz. Mîrzâmehdî Âştiyânî, *Esâsü't-Tevhîd*, ss. 353-354.

4 Fussilet Sûresi, 54.

5 Hâcî Sebzvârî, *Şerh-i Mesnevî*, Taş Baskı, s. 20, 22 ve 23.

6 Fussilet Sûresi, 53.

tebeli birliği görüşünü benimser. *Teşkîkli* birlikte de görüş ve inançlar, eşit ve tekdüze değildir. Geçmiş bölümlerde bu görüş ve düşüncelerden bazılarına işaret edildi. Zımnen/kapalı şekilde, bu çeşitlilik ve farklılığın ölçüsü de ele alındı.

Bu satırların yazarının merhum Ayetullah Hâcc Seyyid Ebû'l-Hasen Refî'î Kazvînî'nin ders meclisinde bulunduğu günlerde bu büyük üstadın varlığın *teşkîkî* birliğine ilişkin açıklaması çok çekici ve emsalsiz görülürdü. Yıllar sonra arkadaşlarım aracılığıyla, o büyük hocanın vahdet-i vücûda/varlığın birliğine dair kaleme aldığı bir makalesi elime geçti. O makaleyi büyük bir şevk ve ilgiyle dikkatlice okudum. Elbette bu büyük üstadın ifade üslubunun çekiciliği ve gücü eşsizdi ve yazı üslubuna yansımamıştı. Bununla beraber, makalede dile getirilen hususlar çok faydalı ve öğretici idi. Burada bu büyük üstadın makalesinden bir bölümünü ilahî hikmetin/metafiziğin büyüklerinden birinin ifadesine örnek olarak nakledelim. Makale şöyle başlar:

"*Vahdet-i vücûd/varlığın birliği terimi metafizikçi filozoflar ve sûfîler arasında yaygın şekilde kullanılır ve aklî ilimler ehlinin kitaplarında bazı bağlamlarda karşımıza çıkar ve onun açıklaması konusunda dört anlam düşünülebilir ki sırasıyla şu şekildedir:*

Birincisi: *Birliğin birinci anlamı, bireysel birliktir. Bu anlama göre Zatıyla Zorunlu Varlık, varlıkta tek bir bireyle sınırlı bir kişidir; varlığın ve varlık kavramının kendisine yüklendiği bir başka konusu ve bireyi yoktur. Gök, yer, cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar, nefs ve akıl gibi mümkünlük âleminde görülen pek çok varlık tamamen Zorunlu Varlık'ın hayallerinden ibarettir ve gerçekte başka bir şey değildir. Bu, deniz suyuna benzer. Şöyle ki deniz suyu büyük, küçük, yüksek ve aşağı olmak üzere çeşit çeşit dalgalar şeklinde ortaya çıkar. Ama gerçekte deniz suyunun hakikati ve dalgaları tek bir hakikat ve tek bir sudan fazlası değildir. Evet, dalgaların çokluğu insanın vehmini yanıltmıştır ve insan, dalganın sudan başka olduğunu düşünür. Ancak bu, saf yanlış ve anlamsız bir yorumdur, zira bu apaçık dinî hakikate aykırı olduğu gibi Zatıyla Zorunlu Varlık'ı inkâra ve yüce birlik makamını nefyetmeye döner.*

İkincisi: *Birliğin ikinci anlamı, bireysel değil, türsel birliktir. Şöyle ki vücûdların/varlıkların mertebeleri Zorunlu'dan alınmıştır; cisim ve heyula gibi en zayıf varlıklara varıncaya kadar bütün varlıklar varlığın aslı ve hakikatinde birdirler, farklılık şiddet ve zayıflıkta, eksiklik ve kemaldedir. Bu anlama metafizikçi filozofların eserlerinde "iştirâk-i ma'nevî-yi vücûd/varlığın manevî müştereki̇ği/varlığın ortak anlamlılığı" adı verilir. Buna göre varlığın manevî müştereki̇ği/ortak anlamlılığı, türsel birlikle aynıdır. Eski İranlı filozofların bu nazariyeye meylettiği bilinmektedir. Bu anlam, kabul edilmez ve dinî emirlerden herhangi birine aykırı değildir; bilakis muhakkıkların çoğunun inancına göre malulün illetten sudûru, bu anlam olmadan mümkün değildir.*

Üçüncüsü: *Varlığın üçüncü anlamı, varlığın bireysel birliğidir; ama bu, varlıkların çokluğunun ve mümkünlerin hakikatlerinin anlamsız sayıldığı yukarıda birinci anlam gibi değildir; bilakis varlık bireysel anlamda bir olmakla beraber, türlerin ve eserlerinin çokluğu ve çeşitliliği de mahfuz tutulur. Son derece geniş ve kapsayıcı bu birlik türü gerçek çokluğa aykırı değildir. İşte buna çoklukta birlik ve birlikte çokluk denir. Buna örnek olarak insanın bireysel anlamda bir olan nâtık/düşünen nefsi zikredilir. Zira her insan bireyi, kesinlikle birden fazla kişi değildir; ama aynı zamanda dış ve iç algı organlarına ve duyulara ve beslenme, büyüme ve üreme gibi tabiî güçlere sahiptir. Çünkü nefs, kendi güçleriyle özdeş, nefsin güçleri de nâtık/düşünen nefs ile özdeştir. Bu anlamı metafizikçi filozof Sadrüddîn Muhammed Şîrâzî, Esfâr'ının illet-malûl bahsinde tercih etmiş ve birinci anlamı iptal etmeye uğraşmıştır.*

Demek istenilen şu ki bu görüşün sahibine göre bu birlik anlamı, doğrudur ve burhana ve zevk-i selîme uygundur, elbette apaydınlık dinî hakikate aykırı da değildir. Bilgi yüce Allah'ın katındadır.

Dördüncüsü: *Vahdet-i vücûd/varlığın birliği ile kastedilen, uyanık ve gönülgözü açık, yani tabiat, nefs ve heva uykusundan uyanmış, çokluk alemine ve mümkünlük âleminin sayısız belirlenimlerine değer ve önem vermeyen kimselerin nazarındaki birliktir. Bunun anlamı şu ki bütün bu türlerin, sınıfların ve bireylerin çokluk ve çeşitliğini şüphesiz biliyor ve görüyorum. Diğer taraftan, adı yüce olan Hazreti Hakk, çeşitli mümkünleri ilim, kudret, irade ve hayat ile var kılmada ortaya çıkıp görünmektedir. Buna örnek olarak, fasih/açık ve beliğ/etkili konuşmacının, son derece açık ve etkili konuşmada ortaya çıkmasını veya bir kimsenin oturup etrafına birkaç ayna koymasını ve onların hepsinde görünmesini zikredebiliriz. Ancak bu aynalar farklı cinstedir ve her biri karşısındaki nesnenin görüntüsünü küçük veya büyük, net veya bulanık gösterecektir.*

Şu hâlde konuşmacıdan konuşmasında ve nesnenin görüntüsünden aynada görünen şey onun varlığı değil, görünümüdür; ortada aynanın içine girip yerleşme ve aynayla birleşme de söz konusu değildir. Elbette şu da apaçıktır ki ne zaman bir başkası bu çeşitli mazharlara ve aynalara bakacak olsa, hem birinci şeyin aynadaki görüntüsünü görür, hem de aynanın cins, şekil ve ölçüsünü görür. Eğer çeşitli suretlerin sahibine aşırı ilgi gösterilir ve önem verilir ve bakış bu çeşitli görüntülerden uzaklaşır ve suretlerin sahibine ilişirse, vahdet-i vücûd/varlığın birliği bakışta gerçekleşir. Bundan da anlıyoruz ki vahdet-i vücudun/varlığın birliğinin doğru ve problemsiz anlamı dördüncü anlamdır; gerçek muvahhid/birleyici mümkünlerin aynlarından ve mümkün varlıkların hakikatlerinden sadece kudretin görünüşünü ve kemal sıfatları görür, mümkünlerin kendi yaratılmış yönlerini dikkate almaz. İşte bu bakışta gök ve yer birleşir, kara ve deniz birbirine bağlanır ve nesneler arasındaki ayrılık ve uzaklık ortadan

kalkar. Hakk'ı bilen kimse, kendi saf tevhidinde/birlemesinde, izafetleri düşürür ve sadece Hakk Teâlâ'ya ve sıfatlarına bakar. İşte bu, vahdet-i vücudun/varlığın birliğinin ve fenâfillâhın/Allah'ta yok olmanın anlamıdır ve ibadette ihlasın şart olduğu tertemiz dinimizde vusulün/ulaşmanın mukaddimesi/başlangıcı, bu makamın elde edilmesidir. Bu ihlasın en azı ve aşağısı, kişiyi irfan denizine -ki dördüncü anlamdır- dalmaya ulaştırır. Bu makamda bu kadar söz yeter ve konunun bütün meziyetlerini içermektedir."

Basiretli/kavrayış sahibi kimseler, merhum üstadın burada vahdet-i vücudun/varlığın birliğinin dördüncü anlamını açıklamaya çalıştığını, fıkhî kuralların dışına çıkmadığını ve vahdet-i vücuddan/varlığın birliğinden bahsederken büyük âlim ve fakihleri de memnun etmeye çalıştığını görecektir. O büyük bir filozof olmakla beraber yüksek makamlı bir fakihtir de.

Büyük üstad merhum Hâcc Seyyid Ebû'l-Hasen Kazvînî öğrencileriyle konuşurken önemli bir cümleye vurguda bulunur ve genelde onu hatırlatır. Öğrencileri ona irfanî/tasavvufî sorular sorduğunda veya normal ve bildik zihinlerin sınırlarının yukarısında olan sorular yönelttiklerinde, cevaben şöyle buyururdu: "İnsan bütün konumları/yaklaşımları korumalıdır." Onun bu sözle kastettiği, irfanî/tasavvufî ve felsefî meseleleri dile getirirken asla şeriatın dışına çıkmamalıdır. Şeriatın sınırlarına riayet etmek bütün konum ve hallerde gereklidir ve insan asla şeriatın zâhiriyle uyumsuz biçimde konuşmamalıdır.

O zikredilen cümleyi sadece öğrencilerine ders verirken vurgulamamış, bilakis kendisinin ilk evresinde bütün konumları korumuştur ve konuşurken çok ihtiyatlı davranmıştır. Gördüğümüz gibi bu büyük üstat vahdet-i vücudun/varlığın birliğinin dördüncü anlamı konusunda şeriatın zâhirine tam bir önem atfetmiş ve fıkıh kurallarıyla çelişmeyecek şekilde vahdet-i vücuddan/varlığın birliğinden bahsetmeye çalışmıştır.

Fıkıh ilminin kurallarıyla aşina olan kimseler, pek çok fakihin vahdet-i vücûd/varlığın birliği nazariyesine karşı çıktığını ve onu katıksız küfür ve açık şirk saydıklarını iyi bilirler. Amelî risalelere/ilmihallere ve başka fıkıh kitaplarına müracaat ettiğimizde bazı fakihlerin vahdet-i vücûd/varlığın birliği meselesi konusunda çok hassas olduğunu ve bu düşüncenin küfür olduğuna hükmettiğini görürüz. Bu konumlar ve haller ışığında, niçin büyük üstat Refî'î Kazvînî'nin vahdet-i vücûd/varlığın birliği konusunda bu kadar ihtiyatlı olduğu ve bu konudaki sözlerinin başkalarınınkinden farklı olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır.

Şüphesiz ki ihtiyat iyidir ve beğenilir. Bütün konumları korumak da iyi bir şeydir. Ama büyük merhum üstadımız Kazvînî, bütün bu ihtiyat ve dikkatine rağmen, vahdet-i vücudunun/varlığın birliğinin dördüncü anlamını -ki onu en iyi ve en saf anlam görür- açıklamada acaba başarılı mıdır, değil midir?

Bu soruya olumlu cevap vermek kolay değildir, zira büyük üstadımız vahdet-i vücûddan/varlığın birliğinden ve anlamından bahsetmek yerine vahdet-i nazardan/bakış birliğinden bahsetmektedir. O, çoklukların ve belirlenimlerin varlığını ve gerçekliğini, gerçek şeyler olarak kabul eder; ama gerçek sâlikin/manevî yolcunun ve muvahhidin bakışını bu çok şeylerden uzaklaştırması gerektiğini ve Hakk Teâlâ'nın kudretinin zuhuruna/görünüşüne tam olarak yönelmesi gerekir. Manevî yolcu bakışını mümkünlerin aynlarından ve mümkün varlıkların hakikatlerinden uzaklaştırdıktan ve Allah'ın sonsuz kudretinin zuhuruna yöneldikten sonra izafetler düşer ve Hakk Teâlâ'dan başka onun bakışında bir şey kalmaz. Manevî yolculuğun bu evresi, büyük üstadın fenâfillâh/Allah'ta yok olmak adını verdiği şeydir.

Büyük üstadımızın vahdet-i nazar/bakışın birliği adını verdiği şeyin, bazı marifet erbabının/sûfîlerin terminolojisinde "vahdet-i şühûd/görünüşün birliği" denilen şeyle aynı anlama sahip olduğunu iddia edebiliriz. Biz burada vahdet-i vücûd/varlığın birliği ile vahdet-i şühûd/görünüşün birliği arasındaki ilişkiden bahsetmiyoruz. Ancak bu konuda ne söylenirse söylensin, şu soru ortada durmaktadır: Hakk Teâlâ ile mümkünlerin aynları denilen şeyler arasındaki ilişki nedir? Bir başka deyişle, zâhirin/görünenin, çeşitli görünümleri ile nasıl bir ilişkisi vardır? Acaba görünüm, görünen ile aynı türden midir, yoksa görünen ile görünüm arasında ayrılık ve ikilik mi vardır?

Vahdet-i vücudun/varlığın birliğinin dördüncü anlamında –ki büyük üstat Hâcc Seyyid Ebû'l-Hasen Kazvînî'nin kabul ve teyidine mazhar olmuştur–, zikredilen sorulara cevap verilmemektedir. Vahdet-i vücûd/varlığın birliği konusundaki temel mesele şudur: Acaba âlemde görülen bu çokluk ve belirlenimler, birlik karşısında yer alır mı ve onun zıddı sayılır mı, yoksa birliğin içinden mi çıkmıştır ve onun türünden midir?

Bazı kimseler çokluğun birliği karşısında yer aldığına ve başka bir şeyin karşısında yer alan şeyin ise asla onun türünden olmadığına inanır. Başka kimseler ise çoklukların mevhum olduğuna hükmeder ve Hakk Teâlâ'nın gerçek birliği dışındakileri şaşı gözün gördüğü ikinci şeyler olduğunu iddia eder. Bazı kimseler de çoklukların mevhum ve şaşı gözün gördüğü ikinci şey olmadığına, bilakis bu çoklukların birin çeşitli tecellileri olduğuna ve tecellinin asla mütecelli/tecelli eden karşısında yer almadığına inanır.

Buna göre tecelli ile tecelli eden veya görünen ile görünüm arasında bir tür türdeşlik ve birlik vardır. Elbette bu türdeşlik ve birlik konusunda da insanlar aynı şekilde konuşmazlar. Bazı kimselere göre bu birlik ve türdeşlik *teşkîkli*/çok mertebeli türdeşlik ve birlik türündendir; görünen ve görünüm, tek bir hakikatin mertebelerindendir. Diğer bir grup ise bu sözün hilafına konuşmuş ve *teşkîki* reddetmiştir.

11

AKIL VE NAKİL

Akıl-nakil terimi, insanî kültür ve medeniyet tarihinde esaslı bir role sahip tanınmış bir terimdir. Nasıl ki akıl bilgi türlerinden birinin kaynağı ise, nakil de önemli bilgi türlerinden birinin kaynağıdır. İnsanın düşünmeye başladığı ve aklî kurallara bağlı olarak varlık ve âlem hakkında düşünmeye başladığı zamandan beri "nakil"e de ilgi göstermiş ve mevcut metinler üzerinde düşünerek pek çok şeyi ortaya çıkarabilmiştir.

Pek çok düşünüre göre "metin" sözcüğü semavî kitaplarla sınırlı değildir ve kapsam alanı geniştir. Onlara göre kıssalar ve mitolojiler de metinler zümresinde yer alır ve onlar da tefsir ve tevil edilir/açıklanıp yorumlanır.

Bir eserin niteliği ilişkili olduğu tarihî ve kültürel şartlarından bağımsız olarak kendi muhatabı ile her çağda ve dönemde ilişkilendirilebilir ve o muhatap tarafından açıklanabilir ve yorumlanabilir. Bu söz bütün sanat eserleri hakkında ve insanın çabası neticesinde ortaya çıkan şeyler hakkında da doğru olabilir. Metinlerin açıklanıp yorumlanması sonucunda elde edilen her türlü anlayış ve kavrayış şimdi ile geçmiş arasında gerçekleşen bir tür diyalogdur.

Bazı düşünürler bizim sadece bir dizi önyargıyı dikkate alarak eşyayı anlayabileceğimize inanır. Kültürel ve tarihsel eğitime sahip olmayan ve kalp levhası ve zihni her türlü önyargı ve önvarsayımdan boş olan kimse eşyayı anlayamaz ve sağlam irade gücünden ve doğru karar verme kabiliyetinden mahrum kalır.

Zihin ve kalplerinin her türlü kayıt ve şarttan uzak ve boş olduğunu ve boş bir uzayda ve mutlak bir boşlukta bulunduğunu düşünen kimseler yanlış yapmaktadır. Boş zihin, eşyayı anlamaktan acizdir ve hiçbir şey hakkında da konuşamaz. Pek çok düşünür, duyulurlar ile akledilirler arasında bir tür ilişki ve benzerlik olduğunu söyler ve nasıl ki insanın duyularından her biri bir dizi kayıt ve şart çerçevesi içinde duyulur bir şeyi algılayabiliyor ise, akıl ve düşüncenin de özel bir ufukta ve belirli önvarsayımlarla akledilir bir şeyi algılayabileceğine inanırlar.

Bir başka deyişle, nasıl ki duyusal algı görme ve işitme aşamasında bir dizi şeyle şartlı ve sınırlı ise, düşünme ve akletme de aklî algı aşamasında bir tür önvarsayımlarla sınırlıdır. Önvarsayımlar, ağırlıkları duyulur ve hissedilir olmayan sınırlar ve kayıtlardır ve insan düşünürken onların baskısını omuzlarında hissetmez. Önvarsayımların düşüncenin omzu üzerindeki duyulur olmayan baskısı, insanın hiçbir zaman ağırlığını hissetmediği atmosferin baskısı/basıncı gibidir. Atmosferin basıncının ağırlığı, insan yer değiştirdiğinde ve çok alçak bir yerden çok yüksek bir yere gittiği zaman ancak bilinir ve hissedilir. Çok yüksek yerlerdeki atmosfer basıncının dereceleri çok alçak yerlere nispetle farklıdır, bu yüzden de insan bir dereceye kadar basınç derecesinin değiştiğini kendi bedeni üzerinde hisseder.

Bu anlatılan sadece bir örnektir ve düşünce ehli kimseler, örnek vermenin insan zihnini bahis konusu şeye yaklaştırdığı gibi konunun hakikatini anlamaktan uzaklaştırabilir de. Bütün bunlarla beraber hiç şüphe yok ki zihin boşlukta faal değildir ve bir tür önvarsayım olmadan düşünme işi düzen kazanmaz. Zihin düşünme sırasında önvarsayımların ağırlığını, düşünmenin sınır ve kayıtları olarak hissetmez; amayeni bir fikrî atmosfere adım attığında ve bu fikrî atmosferde gündeme getirilen şeyin bütünüyle önceki fikrî atmosferden farklı olduğunu kavradığında, önceki fikrî atmosferdeki önvarsayımların ağırlığını fark eder ve bu farkındalık sayesinde fikrî atmosferi açılıp genişler. İnsanın ne kadar çeşitli ve farklı fikrî atmosferlere daha fazla aşina olursa, o kadar donukluktan ce taassuptan uzak olacağını ve düşünce özgürlüğüne yaklaşacağını iddia etmek anlamsız olmayacaktır.

Aynı nispette, insan düşünce dünyasından ne kadar uzak olur ve çeşitli ve farklı fikrî atmosferlere yabancı kalırsa, ister istemez düşünce dünyası daralır ve radikal ve bağnaz işleri çoğalır. Hayatının ilk ve başlangıç döneminin çevresinden uzaklaşmayan ve ana-babasından miras aldığı inançları pekiştirip güçlendiren şeyden başkasını düşünmeyen kimse farklı konular hakkında hüküm verirken asla tarafsız ve taassuptan uzak olamaz.

Şüphesiz herkesin ilk ve başlangıç dönemi inançları o kişinin düşüncesi üzerinde etki bırakır ve onun üzerinde kendi mührünü ve boyasını görünür kılar. Pek az insan kendisinin ilk çevresel, kültürel ve inançsal izlerinin renginden

bütünüyle çıkabilir. İnsan bireylerinden her birinin kimlik ve kişiliği, kendisinin ilişkili olduğu toplumun kimliğini dikkate değer ölçüde yansıtır. Her toplumun kimliği de onun kültürel kimliğinden başkası değildir.

Her kültürel kimlikte, o kültürle bağlantılı kimselerin anlayışını temel meselelerde sınırlandıran bir tür aslî bakış ve temel nazariye olduğu apaçıktır. İnsanın kendisinin ilk kültürel ve inançsal etkilerine bağlılığı öylesine güçlüdür ki zihin ve gönlünü işgal eder ve hayatına anlam kazandırır. Platon'un ve düşüncelerinin Yunan kültürünün rengini taşımadığı söylenemez. Aristo Yunan yurduyla bağlantılı olduğu ölçüde, eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ da İslâm dünyasıyla bağlantılıdır.

Bütün bunlarla beraber burada görmezden gelinmemesi gereken bir nokta vardır. Söz konusu nokta, zihnin bir kültüre bağlılığının asla diğer kültürlerden habersiz ve onlara ilgisiz olmak anlamına gelmediğidir. Doğrudur, çağın pek çok insanı, ister birey ister toplum düzeyinde olsun, kendi çevre ve kültürünün rengiyle ortaya çıkar ve işleri o kültürün dışında görüp algılayabilmek mümkün değildir. Ancak açık ve özgür düşünceye sahip kimseler daima ortaya çıkar ve alışılmadık ve tanımadık düşüncelerle karşılaşırlar. Düşüncelerin insanın kişiliğini oluşturduğunu ve kişinin gerçekte kendi inanç ve düşüncelerinden başkası olmadığını dikkate alacak olursak, tanımadık ve alışılmadık düşünceleri kavrayıp anlamak için "benlik"ten çıkmak gerektiği, benlikten çıkmanın ise benlik üzerinde bir tür düşünme ve benlikten uzaklaşma olmasızın imkânsız olduğu kabul edilmelidir. İnsan kendinden ayrılarak kendisi dışındakilerle bağlantı kurduğunda, kendisinden başkası olarak gördüğü şeyin kendisinden başkası olmaktan ziyade, kendisinin zatının yönlerinden bir diğer yön olduğunu açıkça anlar.

Pek çok filozof aklın akledilirleri ile bir ve öz olduğuna inanır. Bunun anlamı, akletme yoluyla aklolunan şeyin, akleden şeyle özdeş olduğudur. Bu ifade bütün akledilir ve algılanır şeyler hakkında geçerlidir ve bu inkâr edilemez. Buna göre aklın akletme yoluyla elde ettiği her yeni akledilir ve bilinir şey, aklın hakikatinde bir tür bir değişimin ortaya çıkmasına sebep olur.

Bu değişimin anlamı aklın bir başka şekilde kendi hakikatini keşfettiğidir. Akıl gerçekleştirdiği her türlü algılama ve akletmede, yeni bir şekilde ve yeni bir görünüşle kendi hakikatini açığa çıkarır. İnsan aklı bir seferde sonsuza kadar kendini keşfeden ve artık yapacak bir işi ve söyleyecek bir sözü olmayan bir varlık değildir; bilakis bu akıl kendisi dışındaki bir şeyi algıladığı her mertebede kendine ilişkin yeni bir keşif ve taze bir şekil elde eder. Varlık ve âleme ilişkin gerçekleştirdiği her keşifte akıl kendini yeniden keşfeder.

Buna göre varlık ve âlemin keşfedilmesi, aklın keşfedilmesi de sayılır. Bir başka deyişle, insan akletme yoluyla bir şeyin hakikatine ulaştığında sadece

" منظورٌ إليه [bakılan şey, *Mütercim*]"i keşfetmiş olmaz, bakanı da yeniden keşfeder. Buna göre aklın temel özelliklerinden biri, kendi zatına dönebilmesi ve elde ettiği kurallar üzerinde düşünebilmesidir. İnsan akıl *ile* düşünebildiği ölçüde akıl *üzerinde* de düşünebilir.

Bir başka deyişle, akıl bir düşünme aracı olarak kullanılabildiği gibi, düşünmenin konusu da yapılabilir. İnsan akıl aracılığıyla işleri doğru anlamaya ve algılamaya çalışır. Ama anlayış, anlayışın objesi olan şeylerin bilgisi ile sınırlı değildir, bilakis anlayışın kendisini anlamak da bir tür anlayıştır.

İnsan kendine yönelen ve kendi varlığının anlamı üzerinde düşünen bir varlıktır. Anlamın kaynağı düşünmektir ve bir tür düşünme ve tasavvur olmadan anlamlar âlemine ulaşamaz. Akıl kendi üzerinde düşünür ve düşünme ve tasavvur yoluyla anlam âlemine ulaşır. Şüphesiz tasdik, tasavvurdan sonra gerçekleşir ve tasavvur olmadan tasdikten bahsedilemez. Buna göre gerçek filozof sadece kıyasın ilkeleri ve burhanın ölçütleri ile kendini sınırlandırmaz; bilakis eşyanın doğru sezgisi, görülüşü/vizyonu ve müşahedesi ile de meşgul olur.

Pek çok büyük şair ve müşahede ehli/vizyon sahibi kimse düşünme ve tasavvur yoluyla, asla aklın geniş alanı dışında görülemeyecek hakikatlere ulaşır. Doğrudur, mantıksal burhan sadece aklî düşünce ile gerçekleşir, ama aklın kendi kendine dönmesi ve kendi üzerinde düşünmesi de aklın kapsamı dışında değildir. Mantıksal ölçütler ve geçerli bilimsel sonuçlar şüphesiz aklın eserlerindendir. Ancak aklın eserleri ve meyveleri sayılamayacak başka bilgi türleri de vardır. Beşerî kültür tarihinde insanın varlık ve âlem algısına delalet eden pek çok mesel, hikmet, öykü, efsane ve sembol vardır. Bu bakış şekli mantıksal ve bilimsel ölçütler çerçevesine sığmaz, ancak ne olursa olsun insanın bakış biçimine bağlıdır ve onun zihinsel faaliyetlerinin eserlerindendir.

Aklın sürekli kendi kendine dönüşü temel bir mesele sayılırsa, felsefî değişim de kendi aslî konumunu tekrar kazanır. Aklî düşünce felsefe tarihinin temelidir. Bu hususun farkında olmayan veya aklın daima kendi kendine döndüğü hususunda şüphe duyan kimseler pek çok tarihsel problemle karşı karşıya kalır. Tarih, geçmişle ilişkili olay ve hakikatlerin keşfinden ibaret değildir. Kelimenin doğru anlamıyla tarih, insanın tarihsel olduğu bilinip kabul edildiğinde ortaya çıkar ve keşfolunur.

Pek çok kimsenin düşündüğünün aksine, insan ister maddî ister manevî olsun dışsal bir eylemin ürünü değildir; bilakis o, diğer hayvanların aksine büyük ölçüde kendi varlığını var eden bir varlıktır. Tarih sahnesi, insanın kendini inşasının ve faaliyetinin hikâyesidir. İnsan aklî düşünce ve kendi kendine yönelme yoluyla faaliyette bulunduğunda geçmişi şimdiye dönüştürür ve bu dönüşüm bizzat, geleceğe giriş olur.

Bir başka deyişle, kendi bilinçli faaliyetiyle düşünen insan geçmişi şimdiye dönüştürür ve sonra onu gelecek zamanın girişi yapar. Bu bilinçli faaliyet olmazsa, insan insanlığına ulaşamaz.

Buna göre hayat ile tarihsel bilgi arasında güçlü bir bağ vardır. Bu bağ koparsa, insan hayatı ciddi tehlikeye maruz kalır. Bilinçlilik ve felsefe yapmak bu bağın temelidir ve insan bilinçlilik ve felsefe sayesinden hayvanlar safından ayrılır ve seçkin bir varlık olarak kendini ifade eder. Hayvanların hayatı incelendiğinde bu varlıkların asla bugün ve yarın algısının olmadığı görülür. Onların tutum ve davranışlarında görülen tek şey bir o tarafa bir bu tarafa sıçramaları, yemeklerini yemeleri ve sonra da durup dinlenmeleridir. Besinlerini sindirdikten sonra tekrar aramaya ve kaçmaya başlarlar, sabahtan akşama kadar her gün ve her hafta ölünceye dek bu şekilde hayvanî hayatı devam ettirirler. Kimse onların sevinç veya üzüntüsünden haberdar değildir. Hayvan, anın sarhoşudur ve bu yüzden ne gamlıdır, ne de kederli. İnsan insanlığı ile övünmesine ve kendini hayvandan üstün ve yukarıda saymasına rağmen, hayvanların sevinç ve sarhoşluğunu kıskanır ve onların hayatına özlemle bakar.

Burada insan hayvana "Siz hayvanlar niçin sevincinizden bahsetmiyorsunuz?" şeklinde bir soru sorabilir. Hayvanlardan işitilebilecek tek cevap şöyle söylemeleridir: Biz her zaman tam bu konudan konuşacak iken, önceki amacımızı unutuyoruz. Ancak ilginç olan husus şu ki hayvan bu cevabını da hemen unutur ve mecburen sessiz kalır. İşte burada insanın payına düşen, sadece hayret ve şaşkınlık halidir. Elbette bu şaşkınlık işin sonu değildir ve insan bu şaşkınlık halinde kendisinin niçin unutamadığını ve daima geçmişe bağlı kaldığını sorar. Her an ve her saat kaçtığı her yerde aynı şekilde geçmişe bağlıdır. Tekrar tekrar zaman defterinden yapraklar kopar ve düşer, rüzgârın etkisiyle buradan oraya ve oradan buraya sürüklenir. Ancak tekrar apar topar döner ve insanın arkasına yerini alır. O zaman insan, "Ben hatırlıyorum"[1] der. İşte bu hatırlamada "geçmiş"inin çok şiddetli ağırlığını sırtlar ve asla geçmişten soyutlanamaz ve onu asla terk edemez. Bu ağır yükü taşımak insan için çok pahalıdır ve bu ağır yükü taşımak neticesinde insanın hayatı bir başka renk kazanır ve ister istemez başka hayvanların hayatından ayrılır.

Bu söylenenler sadece geçmiş zamanla sınırlı değildir, zira insanın geçmişiyle bağlantısı olduğu gibi, geleceğine de bağlıdır ve ona dayanır. İnsan özü ve doğası gereği geleceği ve akıbeti düşünür; geleceğe olan ümidi ve bağlılığı geçmişe bağlılığından fazla değilse dahi, daha az da değildir. İnsanın daima mevcut ve şimdiki zamanda yaşadığı doğrudur, ama şimdi denilen şey insan hayatında asla geçmişle irtibatsız ve geçmişten kopuk değildir. Zamanın

---

1 Bkz. Nietzsche, *Sûdmendî ve Nâsûdmendî Târîh berâyi Zindegî*, Farsçaya çev. 'Abbâs Kâşif ve Ebû Turâb Sehrâb.

geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde üçe ayrılması inkâr edilmeyen ayrımlardandır ve bütün milletlerin zihninde ve dilinde açıktır. Şimdiye kadar bilinen bütün önemli ve geçerli dillerde fiillerin geçmiş, şimdi ve gelecek olarak bölümlenmesi müsellem ve bozulmaz bir durumdur. Kendisinde geçmiş zamanın gelecek zamandan ayrılmadığı bir dil iletişimi sağlayamaz ve sonuçta insanî ve kültürel bir dil sayılamaz.

Burada gündeme gelen mesele şudur: Acaba geçmiş, şimdi veya gelecek terimleri zamanın çeşitli ve pek çok boyutunu mu oluşturmaktadır, yoksa onlardan her biri tek bir boyutun cüzlerinden bir cüz müdür? Gerçek şu ki zaman, basit bir şeydir ve çeşitli ve pek çok cüzleri olamaz. Anlar da birbirinden ayrı değildir ve zamanın atomları olarak görülemezler. Anların ardı ardına gelişi tıpkı atomculuk gibi büyük filozofların gözünde imkânsız olduğu gibi, zamanın hakikatinin bitişikliğiyle de uyumlu değildir.

Biz şimdi bu önemli felsefî konuya girmeyeceğiz ve onu bir başka bağlamda ele alacağız. Ancak şu önemli ve esaslı meseleyi gözden kaçırmamalıyız: Bazı kimseler anların art ardalığına inanırlarsa, geçmiş, şimdi ve gelecek hakkında böyle düşünemezler, zira bu üç boyuttan her biri kendi alanını aşar ve diğer boyutun alanında temel ve önemli bir rol oynar. Bir başka deyişle, zamanın üç boyutundan her biri -geçmiş, şimdi ve gelecek- kendi alanından dışarı çıkar ve komşu alanı görmek suretiyle bir tür ortaklık ve birlikte yaşama gerçekleştirir. Geçmiş, şimdi ve gelecek zaman üçlüsünden her biri birbirinden ayrı ve uzak olmakla beraber, birbirleriyle çağdaştır ve birbirlerine yardım ederler. İnsanın içinde yaşadığı zaman, her türlü geçmiş ve gelecekten ayrı ve kopuk bir an değildir; bilakis insanın hayat anı, geleceğe ulaşan ve geçmişe nispetle de şimdi veya gelecek olarak görülen bir huzûr/bulunuş veya hal/şimdidir. Gelecek zaman daima şimdiki hâle dökülmekle beraber, gelecek daima bâki kalır. Geçmiş zaman da tamamlanmış ve geçmiş olmakla beraber bir tür henüz tamamlanmamış sayılır. Buna göre insan hayatının bütün anlarında zamanın üç boyutunun hepsi bir şekilde bulunur ve birbiriyle barışçıl şekilde yaşar.

Tanınmış Alman filozof Martin Heidegger, zaman ve insanın zamanlı oluşu meselesine dayanmış ve şimdinin geçmişinden bahsetmiştir. Ona göre biz âleme önceden atılmışız ve orada terk edilmişiz. Biz kendimize bir kader yapıncaya kadar böyledir. Buna göre kaderi kabulün ve onu uhdeye almanın gerçek anlamı, insanın bu geçmişi, yani âlemde terk edilmişliği unutmaması ve sürdürmesidir. Bir başka deyişle, şu akılda tutulmalıdır: Kişi kendi imkânlarını kullanmalı ve kendi alın yazısını yazmalıdır.

Heidegger şu hususu vurgular: Ben şimdiki zamanda bir plan bulduğumda, planım temelsiz ve geçmiş işlere önem vermeksizin gerçekleşir. Buna göre "geçmiş"im geleceğimin ortaya çıkışına sebep olur ve benim, geçmiş olmak-

sızın bir geleceğim olmayacaktır ve şimdi ve geleceğimin anlamı, benim geçmişin izlerini şimdiye getirdiğim zaman ortaya çıkacaktır.[2] Heidegger, "İnsan zaman ile varlığa gelir" derken kastettiği, zamanın onun zatîsi olduğu ve onun -bizim bugün şu çiçeği bir vazoya koyduğumuz gibi- zamanı daha sonra belirlenen ve tarihte yer alan bir varlık olmadığıdır. İnsan daima zamanda yer alır ve daima değişim halindedir. Heidegger'in insanın kendisini zamanlı kıldığı sözünden kastı insanî anlardan her bir anın bir değişim ve bir planla ve daha önce var olan ve gelecekte var olacak şeye bir bakışla beraber olduğudur. O, olayların ve kendi kaderinin yaratıcısıdır. Örneğin, bir cetvel zikredildiği anlamda zamanın sahibi/efendisi değildir, yani olayları varlığa getirmede kendi iradesiyle rol oynamaz ve insan olmadıkça ve ona yönelmedikçe, cetvel "kendi kendine" sessizlik içinde kalır.

Buna göre insan aslî şekilde zamanlıdır. Başka şeyler de zamanlıdır, ama zamanlılıkları kendilerinden değildir ve sonuçta aslî değildir. Eşyayı zamanlı kılan işte bu insan planı ve bakışıdır. Böyle olmazsa, tabiattaki eşya zamansız ve tarihsiz kalacaktır. Eşyanın tarihi yoktur denildiğinde, bununla kastedilen tarihin eşyanın eliyle yapılmadığıdır, zira eylem için planları yoktur. Plan yapan ve âlemdeki eşyayı o planın lehinde veya aleyhinde kullanan insandır. İnsanî plan ve şemayla birlikte olan bu müdahale onun tarihselliğini gösterir. Elbette insan kendini bir "şey"e dönüştürebilir. Bu takdirde onun kendisi karar vermez, bilakis bir başkasının elinde araç ve alet olarak bulunur ve başkalarının yönetiminde eylemde bulunur. Böyle bir insan tarihsizdir ve yerine getirecek bir planı ve programı yoktur.

Bazı İslâm düşünürleri bu noktayı vurgulamış ve saf taklitçi ve izleyici kimsenin insanî fıtrattan saptığını söylemişlerdir. Saf taklitçi, bir "şey"e dönüşmüş ve tarihin akışının dışına düşmüştür. Akıl ve irade insanın zatî özelliklerindendir ve saf taklitçi olan kimse insanın zatî özelliklerinden nasipsizdir. İnsan zamanlıdır ve tarihyapıcıdır denildiğinde bununla, onun ebediliğe önem vermediğinin ve sonsuz olan manevî ideallerden uzaklaştığının kastedilmediği hatırlatılmalıdır. Zira insan sözcüğünün gerçek anlamı zaman ve ebedilikten/sonsuzluktan oluşan bir bileşimdir. Ebedilik acısı, insanın aslî acılarındandır ve ebedilik arzusu insanın temel arzularındandır. Buna göre insanın zamanlı olmasıyla kastedilen onun geçmiş ve gelecekten habersiz olmaması ve daima geçmişinin yükünü omzunda taşımasıdır.

Daha önce belirttiğimiz gibi, geleceğin korkusuna ilaveten geçmişin yükünü taşımak çok zordur ve insanın hayatını bir tür tedirginlikle bitişik kılar. Hiç şüphesiz insanın hayatı diğer canlı varlıkların hayatından temelli şekilde fark-

---

2 Morris Cruise, *Felsefe-i Heidegger* (*Heidegger's Philosophy*), Farsçaya çev. Dr. Mahmûd Nevâlî, İntişârât-ı Hikmet, Tahran, ss. 109-110.

lıdır, ama elbette bütün insanların hayatı eşit ve aynı değildir ve insanlar yaşam biçimi ve varlık ve âleme bakışları itibarıyla ikiye ayrılabilir. Bu yerküre üzerinde yaşayan canlı varlıklar arasında, hayvanlar yüzde yüz doğal biçimde yaşarlar ve doğal olmayan şeyleri bilmezler. Kuşlar yarına dair bir şey bilmezler, sonsuzluğa dair en küçük bir bilgiye sahip değildirler. Onlar sadece yaşarlar ve şimdi neyseler odurlar. Daha iyisini arama arzusu başta yoktur ve her türlü idealizmden habersiz ve nasipsizdirler.

Hayvanlar karşısında, akıl ve düşünceye sahip insan yer alır. Bu yüzden zamanın, geçmiş ve geleceğin bilincindedir. Zamanın geçtiğini hisseder ve kendi ömür süresinin ebedî olmadığını bilir. Ölüm bilinci, insanın açık ve belirgin özelliklerindendir ve bu bilinç, zamana ve onun geçiciliğine önem vermek neticesinde onun için hasıl olur. Hiçbir hayvan ölüm üzüntüsüne sahip değildir ve ömrün geçiciliği kederi onun hayatında görünmez. Hayvan hayatın anında yaşar ve geçmiş ve gelecek düşüncesini bilmez. Elbette hayvan da ölüm zevkini tadar ve belli bir vakitte hayat sahnesinden ayrılır, ancak ölüm düşüncesine yabancıdır ve ölüm olayı onun için bir mesele sayılmaz.

Buna göre insanın öldüğü gibi hayvan da ölüm zevkini tadar ve bu bakımdan aralarında fark görülmez. İnsan ile diğer hayvanlar arasındaki fark insanın kendi ölümünü düşünmesi ve onu kendisinin en son imkânı olarak görmesidir. Oysa hayvanlar ölüme en küçük bir önem atfetmezler ve asla, ölümün kendilerinin hayatındaki son imkân olduğunu bilmezler. Elbette insanlar arasında kendilerini ebediyete bağlamış ve bir tür derin düşüncelilik ve iman ile, ebediliğin uzun ve sonsuz zamandan farklı olduğunu anlamışlardır. Bu kimselerin nazarında ebedilik zaman kategorisine sığmaz ve gün, ay ve yıl ölçüsü ile ölçülemez. Bu tür kimseler ölümsüzlüğü ölçüsüz uzun ömür ile karıştırmazlar ve ebediliği hakkın hakk olmayandan ebedî ayrılığı olarak bilirler.

Hakkın batıldan ayrılması ilahî yargıdır ve bu yargı, ölümü ve yok oluşu kabul etmeyen şeydir. Bu derin düşünce evresine ulaşmış kimseler daima şimdiki anda yaşarlar ve daima anı ganimet bilirler. Marifet ehlinin/mutasavvıfların ıstılahında "vakit" olarak ortaya atılan şey, bu anlama benzer ve vaktin anlamı, zaman denilen şeyden farklıdır. Bazı ariflerin/sûfîlerin ıstılahında sûfîye "ibnü'l-vakt/vaktin oğlu" denilir. Zamanın oğlu olmak ile kastedilen mevcut anda yaşamak ve anı ganimet bilmektir. Mevcut anda yaşamak ve anı ganimet bilmek düşünce ehli arifler tarafından sıklıkla tavsiye edilmiş ve vurgulanmıştır ve onların gönle tesir eden kelimeleri ve tatlı sözleri bu anlama delalet eder.

Biz şimdi bu konuda konuşmayacağız, ama şunu belirtelim ki böylesi kimselerin sayısı pek az ve nadirdir ve pek az kimse bu bilgi derecesine ve yaşam biçimine ulaşabilir. Pek çok insan zaman düşüncesinin etkisi altında kalıyor, geçmişin ağır yükünü taşıyarak, şimdiki zaman geçitinden geçip geleceğe doğ-

ru çaba gösteriyorlar. İşte burada nakil meselesi ortaya atılmakta ve geri kalan metinler açıklanıp yorumlanmaktadır. Elbette metin terimi bilimsel, dinî ve felsefe eser ve kitaplarla sınırlı değildir; bilakis bu terim bütün sanat eserleri ve insanın zevk ve düşünce ürünü olan şeyler hakkında kullanılır. "Hermenötik" adı altında ifade edilen her türlü açıklama ve yorum, şimdi ile geçmiş arasında gerçekleşen inceleme ve diyaloğun sonucudur.

Şüphesiz şimdi ile geçmiş arasındaki diyalog boşlukta gerçekleşmez. Böylesi diyaloglar, geçmişten kalan metinlerin konuşmaya ve yorumcunun kulağına fısıldamaya başladığı zaman mümkün olur. Elbette geçmişten kalan metinler kendine has muhatabını bulduğu ve onun kulağını içinde sakladığı şeyi açıklamaya uygun gördüğünde konuşur. Muhatabın olmadığı veya muhatabın kulağının mesajı anlamaya hazır olmadığı takdirde, metinler sessiz kalır ve gizli tuttukları şeyi açıklamaktan geri dururlar. Muteber bir metnin muhatabıyla konuşması, bir yorumcunun o metinle sohbet ettiği temelde ve şekilde gerçekleşir. Bir başka deyişle, bir metnin muhatabıyla konuşmasının değerlendirildiği ölçüt, yorumcunun konuşmasının değerlendirildiği ölçütle aynıdır. Buna göre bir metnin daima muhatabının anlayışı ölçüsünde muhatabıyla konuştuğu ve muhatabının anlayışından yukarı olan şeyi açıklamaktan uzak durduğunu iddia edersek, anlamsız bir şey söylemiş olmayız. Metinler annesinin göğüslerindeki sütün akışı annenin kucağında yatan bebeğin çekiş ve emiş gücüne bağlıdır. Bebek annenin göğüslerinden yüz çevirir ve emme işini durdurursa, sütün akışı da durur ve beslenme işi bu aşamada sona erer.

Metinler âlemi, insanların nidasına/seslenmesine yankıyla cevap veren bir dağ gibidir. Yankı, seslenmenin yansımasıdır. Seslenme olmadığında yankı da kulağa ulaşmaz. Metinlerin yankısı, sessizliğin karanlık perdesini kendi seslenişi ile parçalayan kimselerin kulağında çınlar.

Burada söylenilenler ışığında, metinlerin asla sessiz kalmadıklarını ve daima istidatlı ve tanıdık muhataplarıyla konuştuklarını söyleyebiliriz. Kendi kulaklarını bu metinleri dinlemeye uygun bilmemelerine ilave olarak bu metinlerin uygun ve tanıdık muhataplarını da tanımayan kimseler bu metinlerin sessiz olduğunu düşünebilirler. Genel olarak şu iddia edilebilir: Sessizlik olgusu, konuşmacıyla bağlantılı olmaktan ziyade dinleyiciyle bağlantılıdır. Zira dinleyecek kulak olmadığı takdirde, söz ne kadar belağatlı ve anlamlı olursa olsun, bir anlam ifade etmez.

Buna göre sözün yankısı, kulakta ortaya çıkar ve dinleyen bir kulağın olmadığı yerde konuşmak yerine susmak gündeme gelir. Eş'arî düşünürler kadim konuşmadan bahsetmişlerdir; konuşma kadim olduğunda ise, susma hâdis bir durum olacaktır. Kadim konuşmadan bahseden kimseler ister istemez, sadece kulakların işitip dinlemeye istidadı olmadığında susmanın anlamlı

olacağı gerçeğini de kabul edeceklerdir. Bundan da sözcüğün konuşmadan farklı olduğu ve bu ikisinin eşanlamlı görülemeyeceği anlaşılır, zira sözcük harf ve seslerden oluşur ve sonuçta hâdis bir şeydir. Buna karşılık kişi "kendi içinden konuşmaya/kendi kendine konuşma (*kelâm-ı nefsî*)"ya inanıyorsa, mecburen bu konuşmayı kadim sayacaktır.

Bazıları kendi kendine konuşmanın kişinin kendisine bağlı olarak var olduğundan böyle isimlendirildiğini sanmıştır. Ancak bazı tahkik ehline/bağımsız düşünüre göre bu söz kabul edilemez, zira aklî kurallara göre, bilaraz olan her şeyin mecburen bizzat olan şeye dayanması gerekir. Konuşma da bu kuraldan müstesna değildir. Buna göre konuşma da bizzat olan veya kendi kendine var olan bir şeye dayanır ki o bizzat olan şey de kendi kendine konuşmadır. Nasıl her şeyin kendi gerçekliği (*nefsü'l-emr*) varsa ve her şeyin kendi gerçekliği o şeyin kendisi ise ve o şeyin kendisi, kendisi ile ise, konuşmanın da kendi gerçekliği vardır ve onun kendi gerçekliği, "kendi kendine konuşma (*kelâm-ı nefsî*" olarak isimlendirilen şeydir.

Bu söylenenlerden şunu anlamaktayız ki konuşmanın kendi gerçekliği olmadığında sözcüğe dönüşür ve sözcükle yetinen kimse ise çene çalmaktan başka bir şey yapmaz. Sözcük hâdistir ve yok olur; konuşma ise kadim ve kalıcıdır. Kutsal kitaplarda gelen şu yaygın cümle de bu anlama delalet eder: "İlk önce söz vardı ve söz Tanrı idi." Elbette masum İmâmlardan (as) nakledilen rivayet ve hadislerde de bu anlama işaret edilmiştir. Masum İmâmlar (as) kendilerini Allah'ın tam ve tamam sözleri olarak isimlendirmişlerdir.

Buada şöyle söylenebilir: Eğer Allah'ın konuşması kadim ve kalıcı ise, niçin bazı insanlar bu konuşmayı anlamaktan mahrum kalmıştır? Bu soruya cevap olarak Allah'ın konuşmasının her zaman ve her yerde var olduğu, ama pek çok kulağın Hakk'ın konuşmasını işitmeye hazır olmadığı, bu yüzden onu anlamaktan nasipsiz kaldığı söylenmelidir. Hz. Mûsâ (as) ağacın içinden Allah'ın konuşmasını işitiyordu, ama pek çok insan Allah'ın konuşmasını Hz. Mûsâ'nın (as) dilinden işitmediler ve inkâr ettiler. Bir insan Allah'ın kendisiyle konuştuğu kimse konumuna ulaşmışsa, her bitkiden tevhit nağmesini işitir. Ama namahrem/yabancı olan kimse, asla meleğin mesajına kulak veremez.

> "Ene'l-Hakk/Ben Hakk'ım iddiasını işitecek bir Mûsâ yok
> Değilse bu fısıltının içinde bulunmadığı bir ağaç yoktur."[3]

Burada anlatılanlardan, kulağın insan hayatında ne ölçüde önemli olduğu ve nasıl bir rol oynadığı, ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de niçin "işiten" sözcüğünün daima "gören" sözcüğünden daha önce zikredildiği anlaşılır. Büyük İslâm düşünürleri Kur'ân-ı Kerîm'in kılavuzluğu ışığında kulağın önemini ve esaslı rolü-

3 *Dîvân-ı Esrârhâ*, ed. Hasan Emîn, İntişârât-ı Med, Tahran, s. 389.

nü takip etmiş ve bu konuda farklı şekillerde konuşmuşlardır. Bu büyüklere göre, kulak anlamlar âlemine girişin kapısıdır. Olgunluk ve kemal ve hakeza insanın manevî büyüme de işitme yoluyla gerçekleşir: "İnsan kulak yoluyla büyür." Daha açık bir deyişle, eğer işiten kulak olmazsa, olgunlaşma ve kemale ulaşma yolu insanın yüzüne kapanır. Kur'ân-ı Kerîm hakikatten sapanlar ve uzaklaşanlar hakkında şöyle buyurmuştur: "إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ [Onlar işitmekten alıkonulmuşlardır.]"[4] Yani onlar işiten kulağı olmayan ve Hakk sözü işitmekten mahrum kalmış kimselerdir.

Buna göre Allah'ın sözü ebedidir ve Hakk'ın sözünü anlamaktan mahrum kalmış kimselerin bu eksikliği kendi işitme biçimlerinde ve ona kulak verme şekillerinde aramaları gerekir. İslâm dünyasının büyük filozofu Sadrulmüteellihîn bu meseleye dikkat etmiş ve demiştir ki: Allah Teâlâ'nın iradesi daim ve ebedî olduğu için, konuşması ve hitabı da daim ve ebedîdir. Elbette muhatap ve sözün söyleneni veya konuşmanın iliştiği şey hâdis ve değişendir.

Bir başka deyişle, Allah konuşandır ve konuşan olmak O'nun açık sıfatlarından biridir. Allah'ın zatî sıfatlarından her biri bir olmakla beraber, sabit ve daimidir de. Buna göre, aynı zamanda Allah'ın emri olan Allah'ın konuşması yaratma evresinde bütün varlıkları ve yaratıkları kapsadığı gibi, şeriat koyma evresinde de bütün devirlerde bütün mükellefleri kapsar. "*Kün*/ol" varlıksal kelimesi, Allah'ın yaratma evresindeki konuşmasını ve emrini yansıtır ve ifade eder. Hakk Teâlâ'nın bilgisi âlemine ilişen bu konuşma a'yân-ı sabitenin/sâbit özler [Allah'ın ilminde var olup da henüz dış dünyaya çıkmamış şeyler, *Mütercim*] kulağında çınlar ve bu özler bu ebedî emre itaat ederek varlık âlemine adım atarlar. Bu konuşma ve emir şeriat koyma evresinde semavî kitaplar olarak peygamberler yoluyla insanlara ulaştırılır, ancak bu merhalede yaratma âleminden farklı olarak, bütün insanlar itaat etmezler ve onlardan bazıları emrin aksine davranır ve günah işler.

Günahkârlar Allah'ın konuşmasına kulak asmayan kimselerdir ve bu konuda sağır kimseler gibi davranırlar. Elbette günahkârlar karşısında daima, Allah ile konuşan ve de Allah'ın kendileriyle gerçekten konuştuğu kimseler vardır. Bu kimseler gönül kulağıyla ve aracısız ve dışarıdan bir öğretim olmaksızın Allah'ın sözünü işitirler. Gerçekte onların Hakk'ın konuşmasını işitmeleri kalbî bir işitmedir ve bu işitmenin gereği doğru anlayıştır.

Kendisi muhaddis sayılan ve hadis meşâyıhından icazet de almış olan Sadrulmüteellihîn, Hz. Peygamber'den (sav) şöyle bir hadis rivayet etmiştir: "إنّ في أمّتي محدّثين مكلّمين": Ümmetim arasında Allah ile konuşan ve Allah'ın da kendileri ile konuştuğu kimseler daima vardır. Bilinmelidir ki bu kimseler

4 Şu'ârâ Sûresi, 212.

Allah ile konuşmakla beraber, şeriat getiren peygamber değildirler ve onlara resul/elçi denilemez. Zira ilahî risalet/Allah'ın elçiliği ve teşrî' nübüvveti/şeriat getirme peygamberliği herkes için kesilmiştir ve kapıları insan bireylerinin yüzüne kapatılmıştır. Son Peygamber'den (sav) sonra hiç kimse peygamberlik iddiasında bulunamaz. Ancak daha önce hatırlattığımız gibi, Allah'ın konuşması kadim ve daimî bir sıfattır. Buna göre Allah ile konuşan ve Allah'ın kendileri ile konuştuğu kimseler hep vardır. Allah ile salih kullar arasında gerçekleşen bu konuşmaya ilham ve benzeri isimlerle işaret edilir. Bu, Muhyiddîn İbn 'Arabî'nin eserlerinde "nübüvvet-i ta'rîf/öğretme peygamberliği" adıyla dile getirilen şeydir. Bu büyük ârif/sûfî nübüvvet-i teşri'in/şeriat getirme peygamberliğinin son bulduğuna ve kapısının kapandığına, ama öğretme peygamberliğinin kesilmediğine ve Allah'ın salih muhataplarıyla olan konuşmasının sürekli devam ettiğine inanır. Sadrulmüteellihîn bu konuda şöyle bir rivayet getirmiştir: "إنّ لله عباداً ليس بأنبياء يغبطهم النبيّون" : Allah'ın peygamber olmayan, ama peygamberlerin kendilerine imrendiği kulları vardır. Sadrulmüteellihîn bu hadisin senedini zikretmemiştir, ama anlamını açıklarken şöyle demiştir: Kastedilen şudur: Allah ile konuşan salih kullar şeriat getiren peygamberler zümresinde değildir, bilakis şeriatta Hâtemü'l-Enbiyâ'ya/Peygamberlerin Mührü'ne/Son Peygamber'e (sav) uyarlar ve daima onun emirlerini yerine getirirler. Bütün bunlarla beraber Allah ile konuşmaya layıktırlar.

Kavrayış sahibi kimselere konuşmanın ancak, konuşmacının muhatabı olduğu ve muhatabın konuşmacının konuşmasını anlamak için kafi yeterliliğe ve gerekli şartlara sahip olduğu zaman gerçekleştiği kapalı değildir. Sözü anlama istidat ve yeterliliğine sahip olmayan kimseler için aynı ölçüde, hiçbir muhatap ve dinleyici olmaksızın konuşmak ve hitapta bulunmak uygunsuzdur. İmdi eğer Allah'ın kelimenin gerçek anlamında konuşan olduğunu dikkate alırsak, Hakk Teâlâ'nın daima kendi uygun ve yeterlilik sahibi muhatabıyla konuştuğunu da kabul etmemiz gerekir.

Şüphesiz ki Allah insanî dille kouşmuştur. İnsanî dille konuşmanın da ancak muhatap ve dinleyici -ki insandır- için uygun olduğu herkesin kabulüdür. İmdi eğer Allah'ın konuşan olması sabit ve daimi ise, uygun muhatabın bütün çağlarda var olması da zorunludur. Allah'ın velilerinin varlığı ve velayetin sürekliliği bu iddianın sağlam bir şahidi ve destekleyicisidir.

Biz şimdi velilerin varlığının zorunluluğu hakkında konuşmuyoruz. Allah'ın zatla zâhir/apaçık bir hakikat olarak kamil ve kapsamlı bir apaçık kılıcı olmaksızın zuhur etmediğinden de bahsetmiyoruz. Şu kadarını söyleyelim ki bütün ilahî dinlerde Tanrı'nın konuşan olmasına dayanılmıştır ve bu sıfat Hakk Teâlâ'nın temel sıfatlarından biri olarak teyit edilmiştir. Bu yüzden bütün muteber dünya dinlerinde bir tür kelam ilmi vardır ve bu ilim de esaslı bir şekil-

de ve ilk aşamada Allah'ın konuşmasının mahiyeti/yapısı ve keyfiyeti/niteliği konusunu inceler. Kelam ilminin daima dinî inançları savunmak, şüpheleri savuşturmak ve muhalifleri susturup köşeye sıkıştırmakla meşgul olduğu doğrudur. Ancak bütün bu çabalar ve çalışmalar Allah'ın sözünün saygınlığını korumak ve anlamını açıklamak için yapılmaktadır.

Burada görmezden gelinmemesi gereken bir husus vardır: Pek çok kelamcı bütün gayretlerini Allah'ın konuşmasını açıklamak ve doğru ve tam anlamak için harcamak yerine cedelî tartışmalarla uğraşmışlar ve muhaliflerini ortadan kaldırmak için suret ve şekil âlemine sürüklenmişlerdir. Anlam ve suret ya da şekil ve içerik arasındaki oyun pek çok kurban almış olan ve tarih boyunca sayısız problem oluşturmuş tehlikeli oyunlardan biridir. Allah'ın sözünü anlama yolunda harcanan dürüst ve samimi çabalar ile "kelamcıların tartışmaları" denilen şey iki farklı şeydir. Tartışma kapısını çalmak hakikati anlamanın en büyük engellerinden biridir, zira tartışma/cedel, müsellemât ve meşhûrât [türünden olan ve burhanî olmayan kıyaslar] temelinde gerçekleşir, oysa hakikat hiçbir şekilde müsellemât ve meşhûrât ile sınırlanamaz.

Allah'ın konuşmasını anlamak meşhûrât ve müsellemât yuvasına konmayan bir kuştur. Bu yüksek yuvalı kuş, mürselât/melekler âleminin sonsuz fezasında uçar ve vehim ve hayallerin bağına esir düşmez.

İslâm dünyasındaki kelam ilmi tarihiyle aşina olan kimseler ilahî kelam/konuşma ve onun hâdis veya kadîm olup olmadığı hakkındaki bahis ve tartışmanın Eş'arîler ve Mu'tezile arasında asırlarca sürdürüldüğünü ve her grubun diğer grubun nazariyesini reddettiğini iyi bilir. Biz şimdi bu iki grubun nazariye ve inançlarını aktarmayacağız ve onların görüşlerinin doğruluğu ve yanlışlığı hakkında da konuşmayacağız. Ancak şu kadarını söyleyelim ki Eş'arî ve Mu'tezilî düşünürler ilahî kelamı/Allah'ın konuşmasını anlamak için bizzat Allah'ın konuşmasına müracaat etselerdi, faydasız anlaşmazlık ve tartışmalardan uzak dururlardı. Allah'ın konuşmasında şöyle geçmektedir:

"وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ
عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ":

"Duymadıkları hâlde 'Duyduk' diyenler gibi de olmayın. Allah katında canlıların en aşağı derecede olanları, sağır, dilsiz ve düşünemez olanlarıdır." (Enfâl Sûresi, 21-22) Bu mübarek ayetten dinlemek ve kulak vermekten kastın akletmek ve düşünmek olduğu anlaşılmaktadır. Aklî kurallar temelinde düşünmek bir tür bâtınî/içsel dinlemektir. Daha önceden de işaret ettiğimiz gibi, konuşan sıfatını anlamak için dinlemeye uygun ve hazır muhatabın da dikkate alınması gerekir.

Bir başka deyişle, dinlemeye hazır bir kulak olmazsa, gerçek ve ciddi bir konuşmadan bahsedilemez. İmdi konuşur olmanın anlamı üzerinde dinleyip kulak vermenin ne ölçüde rol oynayabileceğini fark eder, diğer yandan da dinlemenin veya kulak vermenin bir tür akletme ve düşünme olduğunu bilirsek indirilmiş konuşmanın ve kutsal kitabın, gerçek bilimlerin ve ilahî bilgileri resmeden akledilir ve mantıklı bir şey olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Bir insan bu hakikatin farkına varırsa, nakledilen ile akledilen arasında ayrılık ve ikilik olmadığını ve nakledilen ilahî konuşmanın nakledilen olduğu kadar akledilir de olduğunu anlar.

Nakledilen ile akledilir arasındaki bağlantı ve aralarındaki birliğin biçimi bir yönden Alman filozof Hegel'in olgusal bir şey ile eylemsel bir şey arasındaki ilişki ve birlik konusunda söylediklerine benzemektedir. Bu Avrupalı filozof demiştir ki: "Olgusal olan, aklîdir; aklî olan da olgusaldır." Elbette Hegel'in olgusal ve aklî şey konusunda söyledikleri kendine has felsefî ilke ve esaslar temelinde doğru olabilir, ama nakledilen bir şeyin akledilir bir şey ile olan bağlantısı ve birliği konusunda söylenen şey bir dizi başka ilke ve esasa dayanır ki onların en önemlilerinden bazıları konuşmanın işitme ve işitmenin aklî oluşuyla bağlantısıdır.

Pek çok düşünür özel bir dilin var olmadığına ve bir dil olarak ortaya atılan şeyin iletişimi ve fikir alışverişini mümkün kılan tutarlı ve akledilir bir ifade sistemi olduğuna inanır. İmdi dilin tutarlı bir ifade sistemi olduğunu kabul edersek, sistemin akıl olmadan imkânsız olduğunu ve her sistemin mantıksal ilkelere dayandığını da kabul etmeliyiz.

Şüphesiz ki nakledilen bir şey olarak ortaya atılan şey konuşma ve işitme arasındaki bağlantıdan doğan bir sonuç ve üründür. Bu bağlantı, bir dizi akledilir ve mantıksal ilke ve önermelere sahip tutarlı bir ifade sisteminde gerçekleşir. Bir dilin mantıksal ilkeleri ve öncülleri öylesine güçlü ve geçerlidir ki onlara dikkatli şekilde riayet etmeden kısa ve anlamlı bir cümle dahi kurulamaz veya dile getirilemez. Akledilir ve mantıksal önerme ve ilkelere sahip olan sadece dil değildir; bilakis bir dilin ifade kapsamı ışığında ortaya çıkan bütün bilim dalları aklî ve mantıksal önermelere sahiptir. Bir bilim olarak her bilim, bilimlerin geniş sahnesinde kendine ancak akledilir ve mantıksal ilke ve önermelere sahip olduğu zaman kendine has bir yeri olabilir. Elbette naklî ilimler zümresinde yer alan ve aklî ilimler mukabilinde bulunan pek çok ilim biliyoruz, ancak onlardan her biri kendi konumu münasebetiyle bir tür mantığa ve akledilir kurallara sahiptir. Örnek olarak sarf/fiil çekimi, nahiv/dilbilgisi, meânî/anlambilim/semantik ve son olarak fıkıh ve hadise işaret edilebilir. Bu ilimlerden her biri özel kurallarına sahiptir ve bu kurallar temelinde bazı hükümler ve sonuçlar çıkarılabilir. Bu hüküm ve sonuç çıkarma işi bir tür ilmî faaliyettir, ilmî faaliyet ise aklî kurallar olmadan gerçekleşmez.

Bir başka deyişle, hiçbir ilim kendisinin meselelerinde/problemlerinde bir tür istidlal/delillenme gerçekleşmedikçe ortaya çıkamaz. Doğru delillendirme ise insanın füruu usule/yan dalları temel ilkelere indirgemedikçe ve o ilmin ilkelerini bir dizi akledilir kural ve ölçüte dayandırmadıkça mümkün olmaz. Buna göre ilmî faaliyet, insanî bir eylem olan ilmî faaliyet yönünden özü itibarıyla bir olan, insanî bir eylemdir. Bir ilim ile diğer ilimler arasında fark görülmektedir. İlimlerin birbirinden farklı olmasına sebep olan şey, ilimlerin konuları ve ilkeleri ile alakalıdır. Elbette yöntem farklılığı da ilimlerin farklılığının sebeplerindendir, ama burada bu konuya girmeyeceğiz.

Şüphesiz ki ilimlerin konu veya yöntemleri birbirinden farklılık arz ettiğinde, istidlal/delillendirme ve burhan/kanıtlama yöntemleri de farklılaşır. Ancak delillendirme nasıl gerçekleşirse gerçekleşsin, kendine özel kural ve öncülleri temelinde şekillenen fikrî ve mantıksal bir eylemdir. Bir başka deyişle, delillendirme bir dizi ilke ve esasa dayanan fikrî bir yapılandırma veya düzenlemedir. Fıkıh usulü âlimleri bu ilmi inşa ve tesis ederken aynı yöntemden faydalanmış ve kendi maksatlarına ulaşmak için bir dizi öncül ve ilke ortaya atarak yeni kurulmuş bir ilim varlığa getirmişlerdir. Bu yeni doğmuş ve ortaya çıkmış ilim kendi içinde öylesine bir kudret ve güce sahiptir ki fıkıh ilmini değiştirmiş ve bütün devir ve çağlarda fakihlerin gözünün önüne yeni ve sonsuz ufuklar açmıştır.

İnsanların gözünün karşısında yeni ufuklar açma gücü ve kudreti sadece fıkıh usulüne has değildir, bilakis bu haslet ve hususiyet bütün ilimlerde kendi konumlarına göre açıkça görülür. Bunun sebebi o ilimlerin her birinde kendi ilke ve esasları temelinde, fikrî bir sistemin var olması ve bu sistemde sayısız zihinsel imkânların ortaya çıkmasıdır.

Bir başka deyişle, ilim fikrî bir sistem olmak bakımından bilfiil ve mevcut olgulara dayanmaktan ziyade mümkün olan şeylere önem verir. Gerçekleşmesi mümkün olan şeylerin kapsamı ise şimdi bilfiil var olan şeylere nispetle kat be kat daha geniştir. Mevcut ve bilfiil olan gerçekliğin, sonsuz şekilde gerçekleşmesi mümkün olan seçeneklerden biri olduğu da göz ardı edilmemelidir. Buna göre, gerçekleşmesi mümkün olan şeyler şimdi ve bilfiil gerçekleşmiş olan şeylerden çok daha fazladır. İlmin bir fikrî ve mantıksal sistem oluşturması bakımından bilfiil ve somut varlıktaki şimdiye ve buradaya önem vermekten çok, her yerde ve her zaman gerçekleşebilecek şeylere önem verir. Bu konuda daha fazla açıklama yapmak için mantıksal önermelerden örnekler verebiliriz.

Kavrayışlı kimselere şu husus kapalı değildir: İlimlerin her birindeki önermeler genelde gerçek bir önerme olarak değerlendirilir, buna karşılık aynı önermeler ilmin ve fikrî mantıksal bir sistemin dışında dışsal ve bireysel bir önerme olarak ortaya atılır. Mantık kuralları ile tanışıklığı olan kimseler gerçek önermeler ile dışsal veya bireysel önermeler arasındaki konu bakımından

farkı asla görmezden gelmezler. Şimdiye kadar anlatılanlara dayanarak, yazıya geçirilmiş İslâmî ilimlerin genelde metinler ışığında ortaya çıkmış olmakla beraber, bir tür aklî delillendirmeye ve mantıkî burhana/kanıtlamaya sahip olduğu ve aklın görünümlerinden bir görünüm olduğu söylenebilir. Bu ilimlerde metin daima korunmuş kalır, ama bu metne olan daimî ve yenilenen müracaat naklin aklîleştirilmesinde etkili olabilir. Kendi çevresindeki dünyaya bir tür özel bakışa sahip olmayan bir grup ve hatta bir şahıs bulunamaz. Her türlü bakış metni anlama ve yorumlamada etkili olabilir. Buna göre, korunmuş ve kabul edilmiş metne kişi ve grupların daimî ve yenilenen müracaatı farklı görüş ve nazariyelerin doğmasına sebep olmuştur ve bu seyir sürekli devam edecektir.

Korunmuş ve orijinal metin hakkında söylenen her söz gerçekte bu konuda bir tür bakıştır. Hiç kimse metnin yorumu konusunda kendi özel bakışını son söz olarak getiremez, zira bir kimsenin veya bir grubun özel bakışı sonsuza kadar bütün bakışlarla eşit olamaz. Hatta metnin yorumlanması konusunda her türlü görüş ve bakışı şiddetle reddeden kimseler bu kanundan müstesna değildir. Bundan da aklın egemenliğinin dışında olmanın kolay olmadığı, çünkü aklın hiç kimsenin azledemeyeceği bir yönetici olduğu anlaşılmaktadır.

İlginç olan husus şu ki insanlar her türlü aklî hükme karşı çıktıklarında gerçekte kendi aklî hükümleri ile bu işe girişirler ve sonunda kendi şahsî bakışlarını işletip uygularlar. Bir başka deyişle, bu kişilerin başkalarından her türlü bakış ve düşünceyi işletmeyi hakkını nefyederek kendileri için bakış ve düşünceyi isbat ettikleri söylenebilir. Bu söylenilenlerden hareketle, bütün insanların metne müracaat konusunda bir tür bakış ve görüş bildiriminde bulunduğu ve bu bildirimin kendisinin bir tür açıklama veya yorum olduğu söylenebilir.

Elbette doğru açıklama ve yorumun, dikkatle ele alınıp değerlendirilmesi gereken bazı kural ve ölçüleri vardır. Bu kural ve ölçülere uymak açıklamacının/müfessirin görevidir. Bütün bunlarla beraber, bütün açıklamacı ve yorumcuların bütün devirlerde ve çağlarda aynı şeyi söylemesi beklenemez. Zira ifade edildiği üzere, metne boş bir zihin ve kalple müracaat edilmesi mümkün değildir. Metne müracaat daima anlama amacıyla gerçekleşir. Anlama kastı ise bir tür karar ve seçimdir; bu karar ve seçimden önce de insanın zihninde var olan bazı öncül ve önvarsayımlar bulunur.

Bu esasları dikkate aldğımızda, insanların bütün çağlarda, metne müracaattan sonra birbirleriyle tamamen uyumlu olması ve görüş birliği ile, bir nazariyeyi teyit etmesi beklenemez. Açıklamacı ve yorumcular birbirleriyle diyalog ve bahiste bulunabilir ve her biri kendi nazariye ve açıklamasının gerçeğe daha yakın olduğunu ispatlamak için delil ve kanıt getirir. Ama bu kimseler arasında her türlü görüş ve bakış bildirimine karşı olan ve bir rivayetin açık anla-

mına tutunarak, insanlar tarafından bir dinî metin konusunda açıklama veya yorum olarak söylenebilecek her şeyi reddeden kimseleri görüyoruz. Böylesi kimselerin sayısı asla az değildir ve İslâm'ın başından şimdiye kadar pek çok sahnede aktif bir varlığa sahiptirler. Gerçek şu ki bu kimselerin ilmî sahnelerdeki varlığı ve her türlü açıklama ve yoruma muhalefet olarak görüş ve bakışlarını dışavurmaları akledilir ve mantıksal bir şeydir. Bu bağlamda gözden kaçırılan şey, böylesi kimselerin kendi görüşlerini gerçekte kendi görüşleri olarak görmemeleri ve dinî bir metne tutunmak olarak söyledikleri şeyin dinin kendisi olduğuna ve bu kişinin kendilerinin diliyle konuşan masum İmâm (as) olduğuna inanmalarıdır.

Böylesi kimseler biraz düşünseler ve zihnî hallerinden bir an için ayrılıp uzaklaşsalardı, kendilerinin söylediği şeyin masum İmâmın (as) konuşmasından anladıkları şeyden ibaret olduğunu fark ederlerdi. Bir başka deyişle, bu kimseler tıpkı başka görüş sahipleri gibi sadece kendi görüş ve dilleriyle konuşmaktadır; ancak kendi görüş ve dilinin aracı olduğunun ayırdına varamamış ve kendi sözünü masumun (as) sözüne özdeş saymıştır. Elbette bu pek çok insanın farkına varamadığı önemli ve esaslı bir meseledir; insanların bu meselenin farkına varamaması ise pek çok yanlış anlamaya sebep olmuştur.

Epistemolojik meselelere ve zihinsel tahlillere aşina olan kimseler insanın ancak düşünce ve zihin aracılığıyla kendi dışındaki dünya ile iletişim kurabileceğini iyi bilirler. Dış dünya daima zihin ve düşünce aynasında insana görünür; ancak zihin aynasının çok ince ve şeffaf olması sebebiyle, insan zihin aynasını göremez ve sadece aynada yansıyanları fark eder. Bir başka deyişle, insan falanca şeyin âlemde var olduğuna hükmettiğinde, gerçekte ve öz itibarıyla o, falanca şeyin âlemde var olduğunu düşünür, ama zihninde var olanı dışavururken "düşünme"yi hazfeder ve "Falanca şeyin âlemde var olduğunu düşünüyorum" demek yerine, "Falanca şey âlemde vardır" der. Bir insan bu meseleye dikkat atfeder ve derin düşünme yoluyla, kendi dışındaki âlemle olan ilişkinin zihin ve düşüncenin aracılığı olmaksızın imkânsız olduğunu anlarsa, kendisinin açık metin olarak dinin kendisi gördüğü şeyin kendisinin zihni ve düşüncesi aracılığıyla ortaya atıldığına da vakıf olur. Bu hakikati kavramak onu kendisinin başkalarıyla ihtilafının birkaç nazariye arasındaki türden bir ihtilaf olduğunu, başka bir şey olmadığını bilmesini sağlar. Elbette görüş ayrılığının pek çok ve çeşitli nedenleri vardır ve onları ortadan kaldırmak için aklî ve mantıksal kural ve ölçülere müracaat etmek gerekir.

Şimdiye kadar söylenilenlerden hareketle, kabuk ehli olan ve dinî metinlerin dış anlamı üzerinde donup kalmayı tavsiye ve tekit eden kimselerin dahi düşünce âleminin dışında olmadığı ve zihnin aracılığı olmaksızın kendi konum ve yaklaşımlarını savunamayacakları iddia edilebilir.

Şi'î dünyada Ahbârî alimler hadis ve rivayetlerin dış anlamı üzerinde donup kalmayı tavsiye eden kimselerdendir. Bunlar sadece kelamî ve felsefî düşüncelere ve aklî istidlal yöntemine karşı çıkmakla kalmamış, bilakis fıkıh usulü ilmine düşmanlık sergilemişler ve bu ilmin alimlerinin istidlal yöntemini reddetmişlerdir. Bütün bunlarla beraber, hiçbir ahbarî alim düşünce âleminin dışında değildir ve asla zihninin aracılığı olmadan konuşamaz. Nasıl ki insan kendi gölgesinin üstünden geçemez ve onu geride bırakamazsa, zihninin aracılığı olmadan ve düşünce âleminin dışında da bir konum edinemez.

Buna göre Ahbârî âlimlerinin konumu, fıkıh usulü âlimlerinin karşısında bir konumdur ve bu konumu savunmak da daima bir tür istidlal ile beraber olmuştur. Ahbârî âlimlerinin konumunun düşünce ve istidlale dayanan bir konum olmadığı iddia edilemez. Çünkü Mollâmuhsin Feyz Kâşânî gibi kendileri büyük ve yüksek mertebeli filozof ve ariflerden/sûfîlerden sayılan kimseler bu konumu savunmuştur. Bu aydın zihinli filozof ve arif, Ahbârî alimlerin konumunu savunup fıkıh usulü âlimlerinin yöntemini reddetmek için *Sefînetü'n-Necât* (Kurtuluş Gemisi) adlı bir kitap yazmıştır. O bu kitapta Ahbârî alimlerinin yönteminin doğruluğunu ve usulcülerin metodunun yanlışlığını ispatlamak için İslâm kültür tarihinde benzeri çok az olan bir şekilde konuşmuştur. Şî'îlerin Ahbârî alimleri hakkında söylenenler, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at'ın zâhir ve kabuk ehli alimleri hakkında da geçerlidir.

Buna göre İslâm dünyasında ortaya çıkmış dinî ekol ve fırkaların bütünü bir konuma sahiptir ve bu konumlardan her biri belli bir görüşe ve istidlale dayanır. İslâm kültür tarihi ile ve mezhepler tarihi kitaplarıyla aşina olan kimseler bu fırkalardan her birinin takipçileri kendi konumunun doğruluğuna inanır ve başka konumları reddeder. İmdi bu konumlardan her birinin bir tür düşünce ve istidlale dayandığını dikkate alacak olursak, her fırkanın taraftarlarının diğer fırkaların taraftarlarıyla anlaşmazlık ve çatışmanın gerçekte bir düşünce ile diğer düşünceler arasındaki anlaşmazlık ve çatışma olduğu kolaylıkla söylenebilir. Bilinmelidir ki düşünce veya düşüncenin çalıştırılıp işletilmesi bir tür nazarîleştirme/kuramsallaştırmadır, bu da aklın en kamil faaliyetinin görünümüdür. Buradan hareketle akıl olmadan naklin geçersiz olduğu ve hiçbir nakil tâbi ve taraftarının akla tutunmaksızın kendi konumunu savunamayacağı sonucu çıkarılabilir. Bir başka deyişle saf ve yalın nakil, yoktur ve akıldan yardım ve destek almadan asla nakilden yararlanılamaz.

Bütün din ve yöntemlerin bir şekilde akıl ile beraber olduğu iddiası saçma değildir. Elbette bu bağlamda İslâm dini diğer bütün dinlerden daha fazla aklın önem ve geçerliliğine dayanmıştır. Kur'ân ayetlerine müracaatın bu iddiayı ispatladığını görürüz. Aklın geçerliliği ve önemi sadece inanç esaslarıyla sınırlı

değildir; bilakis aslî kaynaklardan fer'î hükümlerin çıkarılmasında da akıl temel rolünü ifa eder.

Elbette burada, "Akıl olmadan nakil ortaya çıkamaz ise, aklın gücünün ölçüsü nedir ve onun faaliyet kapsamı ne kadar geniştir?" sorusu gündeme gelir. Bu soruya cevap olarak, nasıl ki saf ve yalın nakil yoksa, nakil olmadan da aklın ortaya çıkma imkânının olmadığı ve boşlukta faaliyette bulunamayacağı ifade edilmelidir. Aklın sınırları vardır, sınırı olmayan bir şey ise aklın ölçüsüne sığmaz. İlginç olan şu ki akıl kendi sınırlarının farkına varır ve açıkça, kendisinin hüküm alanının sınırsız ve sonsuz olmadığını kavrar. Aklı kendi dışındakilerden konuşur ve kendisinden başkalarının varlığını kabul ettiği için kendini başkasının sınırıyla sınırlı bilir. Sınırsız ve sonsuzda bir başkasından bahsedilemez, zira sonsuz, başkasına yer bırakmaz.

Buna göre kendisi karşısında başkasını gören her şey, ister istemez kendisinin sınırlı ve sonlu olduğunu kabul edecektir. Başka her şeyden ziyade akıl kurallardan, ölçülerden ve sınırlardan bahseder. Şu hâlde aklın sınırlardan habersiz olması ve kendi sınırlılığını kabul etmemesi nasıl mümkün olur? Din ve şeriat aklın sınırları cümlesindendir, buna göre akıl onun üzerinde inceleme ve derin düşünmede bulunabilir. Bu inceleme ve düşünme sayesinde din ve şeriatın maksadı anlaşılır ve anlamı bilinir. Dinin anlamını anlamakla da akledilir olduğu ortaya çıkar.

Bilinmelidir ki anlamı ve hakikati kavramak o şeyin akledilir olduğunun en açık bağlamlarından biridir. Bir başka deyişle, aklın temel işlevlerinden biri eşyanın anlam ve maksadını kavramaktır. Elbette aklın ne olduğu ve akledilirin hangisi olduğu konusunda çok şey söylenmiştir ve çeşitli görüşler bildirilmiştir.

Batılı düşünürlerden bazıları aklın düşünceler arasındaki ilişkileri kavramaktan başka bir şey olmadığına inanırlar. Bu tanıma göre, aklın alanı daralmakta ve sınırlanmaktadır ve mantıksal ve matematiksel meseleler çerçevesinden dışarı çıkamayacaktır. Bu kimselere göre akıl sadece, düşünceler üretebildiğimiz ve bir düşünceyi diğer bir düşünceden çıkarabildiğimiz yerde kendini gösterebilecektir. Bir insan akıl gözüyle aklın hakikatine bakar ve kendisini bazı dar görüşlülüklerden kurtarırsa, aklın alanının düşünceler arasındaki zorunlu ilişkilerle sınırlı olmaktan çok daha geniş olduğunu kolaylıkla kavrar. İlmin bütün dallarıyla aklın faaliyeti sonucu ortaya çıktığını kim inkâr edebilir? İlim, bir dizi ilke ve kural temeline dayandığında ilimlerden biri olarak insanî bilgi sahasında ortaya çıkabilir. İlke ve kurallara ulaşmanın genelleştirme ve küllî idrak/tümel algı gücü olmaksızın imkânsız olduğu da herkesin kabulüdür. Genelleştirme ve tümel algı gücü aklın bir özelliğidir. Benzer şekilde, tahlil ve bir şeyin ilk basitlerine ve unsurlarına ulaşmak da aklın özelliklerindendir.

Akıl, özelden genele ve belirli ve sınırlı olandan soyut ve sınırsız olana ulaşma gücüne sahiptir. Biz daima tikel ve sınırlı şeylerle meşgul olduğumuz bir dünyada yaşıyoruz. Tikel ve sınırlı şeyler ise dağınıktır, zamansal ve mekânsal tikellikleri ve kayıtları/sınırlılıkları onları birbirinden uzaklaştırır. Bütün bunlarla beraber, aklın gücü aracılığıyla bir tür genelleştirme ve soyutlama ile tikellik örtüsünü ortadan kaldırabilir ve tümel şeye ve şeyler arasındaki ortak ölçüye/paydaya ulaşabiliriz. Bu da aklın ilimlerin ortaya çıkışında oynadığı rolün farkına varmamızın yollarından biridir. Bu yolda, akıl eşyayı tahlil eder ve mümkün olduğunca bir şeyin ilk basitlerine ve unsurlarına ayırır.

Şu çok açıktır ki insan bir fenomenin ilk unsurlarına ulaştığında, o unsurlardan her birinin o fenomenin ortaya çıkışındaki etki ve dahlinin ölçüsünü kolaylıkla bilir ve bu tür bir bilgi aracılığıyla pek çok fenomeni değiştirir ve şaşkınlık verici eserler ortaya çıkarır. Aklın faaliyeti ile ortaya çıkan şey sadece ilim değildir. Bilakis başka bilgi türleri de aklın meyve ve sonuçlarıdır. Felsefî bilgi aslı ve esası itibarıyla, aklın kendi kendine döndüğü bir düşünme şeklidir. Bilinmelidir ki dünyanın farklı milletlerinden bize ulaşan ve eski kitap ve metinlerde yazılı olan pek çok mesel ve hikmet, özlü sözler, kıssalar ve sembolik efsaneler/mitolojiler kendisinde aklın kendisine dönülen düşüncelerin sonucudur. Bir insan kıssa ve efsanelerin sembol ve sırlarına aşina olursa, insanların bu konulardaki aklî düşüncesinin asla ilim erbabının aklî düşüncesinden az olmadığını açıklıkla görür.

Eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ *el-İşârât ve't-Tenbîhât* kitabında saf mantıksal burhana dayandığı gibi ariflere has keşf ve müşahadelere de önem ve değer vermiştir. Bu büyük filozof bu değerli kitabının dokuzuncu namatını/bölümünü irfan ve süluk ehlinin/sûfîlerin makamlarına ayırmış ve son namat olan onuncu namatta Kur'ân-ı Kerîm'in sırlarından bahsetmiştir. O kitabının bütün on namatında kendi derin düşüncelerini "işaret" ve tenbih" adı altında ifade etmiştir. İbn Sînâ'nın "işaret" ve "tenbih"ten kastı , felsefî meselelerin anlaşılmasının bir tür derin düşünceye ve uyanıklığa ihtiyaç duyduğu ve bu olmadan aklın özbilince/kendi kendini idrake ulaşamayacağıdır. Özbilinç, saf mantıksal burhan yoluyla elde edilebildiği gibi, irfanî/tasavvufî mükaşefelerle da gerçekleşir. İbn Sînâ'nın felsefe ile irfan/tasavvuf arasında fark olduğunu söylediği ve ikisinin alanını ayırdığı doğrudur; ancak aklın kendi kendine dönmeksizin felsefe ve irfandan ciddi şekilde bahsedilemeyeceğinin de farkındadır. İbn Sînâ'nın selef-i sâlihi/iyi öncüsü, yani Ebû Nasr Fârâbî hakkında farklı şekilde konuşulmalıdır. Zira bu büyük ve kurucu filozof nazarında, irfan felsefeden ayrı değildir ve tasavvuf, felsefenin ayrılmaz bir parçasıdır. Elbette Fârâbî'nin bahsettiği tasavvuf ve irfan tekkelerdeki tasavvuf değildir ve aslında bir tür aklî teemmüldür/derin düşüncedir.

Buna göre Fârâbî ve İbn Sînâ aklî derin düşünceye tam bir önem vermiştir ve düşünce biçimlerinde görülen şeklî ve zâhirî farkın hilafına, bu ikisi temel bir ilkede yakın ve uyumludur. Bu temel ilke de "aklî teemmül/derin düşünce" adı verilebilecek şeydir. Bundan da aklın, bir dizi kural ve ilke toplamı olmadığı ve düşünceler arasındaki zorunlu ilişkilerle sınırlı olmadığı, bilakis dolaşım alanının "burhan/kanıtlama" adı verilen şeyden çok daha geniş olduğu anlaşılmaktadır. Bir başka deyişle, epistemolojik sözler aklın gerçek mahiyetini bize açıklayamaz. Burada epistemolojiden bahsetmektense, aklın bir tür ontolojisinden bahsetmemiz daha uygun olabilir, zira akıl bize derin düşünebilme ve böylece anlamı kavrayabilme gücü veren bir varlığın görünümü ve suretidir. Aklın özelliklerinden biri kendi kendine dönebilmesi ve çıkarsama yaptığı veya kendi araştırmalarında kullandığı şey üzerinde düşünebilmesidir. İnsan akıl ile düşünebildiği ölçüde, akıl üzerinde de düşünebilir. Elbette düşünce akıl ile/sayesinde burhanî görünüşe sahiptir, ancak aklın kendinde, düşünce bir tür sezgi ve yorumdur. İnsan akıl aracılığıyla anlamaya ulaşmaya çalışır, ancak anlayış sadece eşyayı anlamakla sınırlı değildir, bilakis anlayışın kendini anlamak da bir tür anlayıştır.

Bir başka deyişle, insan daima kendi varlığını sorgulayan ve onu anlamaya çalışan bir varlıktır; ancak bu anlayış yalnızca derin düşünce ve sezgi yoluyla elde edilebilir. Aklın kendi kendine dönmesi ve kendi kendi üzerinde düşünmesi bir tür tasavvurdur; tasdik ise daima tasavvurdan sonra gerçekleşir. Buna göre gerçek düşünür sadece burhan/kanıtlama ile ve tasdik ve önermelerle ilgili şeyler ile düşünmez; bilakis gerçek düşünür doğru sezgi, keskin bakış veya doğru bakış ile donanmış kimsedir.

Burada Yunanca "logos"un dengi olan burhanî aklın ötesinde, kapsamı çok geniş olan bir başka aklın var olduğunu söyleyecek olursak boş konuşmuş olmayız. Şiir âlemi ve pek çok kıssa ve efsane bu akıl ile bağlantılı olabilir. Benzer şekilde anlamlar ve semboller âlemi de onda aranmalıdır. Bu akıl, insanın zihinsel faaliyetlerinin kaynağı olan fikrî bir gerçeklik ve varoluşsal bir hakikattir. Her varoluşsal hakikat, bir vehimler ve gayr-i makul şeyler halesi içinde sarılmış olsa da, akledilir olarak görülebilir. Bazı düşünürler her kıssanın veya efsanenin insanın keşfedebileceği gizli ve özel bir mantığa sahip olduğuna inanırlar.

Bilginin arkeolojisinden bahseden kimseler, insan düşüncesinin aklî ve mantıkî olduğu ölçüde gayr-i aklî şeyler de içerdiğini vurgularlar. İslâm düşünürleri insan aklının vehme tutsak düştüğünü ve pek az kimsenin aklını bütünüyle her türlü vehimden kurtarabileceğini tekrar tekrar belirtmişlerdir. Bilgi arkeolojisinden bahseden kimseler geçmişe ait metinleri araştırıp incelerken genelde metinlerin söylemediği ve hakkında sessiz kaldığı şeylerin peşine düşerler.

Bu yöntem temelli düşünmek modern bilimsel ölçütlerin, akledilir/rasyonel olmanın yalnız ve yegâne ölçütü olmamasını gerektirir. Modern bilimsel ölçütleri akledilir olmanın yalnız ve yegâne ölçütü olduğunu düşünen kimseler asla geçmiş insanların düşüncelerinin derinliğine nüfuz edemezler. Bu yüzden geçmişin mirasını yok sayarlar ve onları anlamsız ve temelsiz olarak gösterirler.

Şüphesiz geçmiş mirası yok sayarsak asla onları anlayamayız, bu yüzden geçmiş tarihi anlamak mümkün olmaz. Çok açıktır ki modern çağın insanı düşünce bakımından geçmiş çağlarda yaşamış insandan farklıdır. Çağdaş insanın tecrübeleri de eski çağda yaşamış insanın tecrübesinden farklıdır. Ancak acaba biz, modern bilimsel ölçütlerimizin eşyanın akledilirliğinin yalnız ve yegâne ölçütü olduğu bahanesiyle, geçmiş insanların kültür ve hayatındaki her türlü akledilirliği/rasyonelliği görmezden gelebilir miyiz?

Basiret ehli/kavrayışlı kimseler geçmiş insanların tarih ve kültürünü görmezden gelmenin kimlik bunalımına yol açtığını, kimlik bunalımına uğramış kimsenin ise toprakta kökü olmayan ot gibi olduğunu, bir insanın kendi aslına dönebilecek ve kimliğinin kökünü kendi hayatının toprağında bulacaksa şimdi ile geçmiş arasındaki farka dikkat edilmesi ve bu farkı geçmişin mirasını ve metinlerini anlamanın öncüllerinden ve koşullarından sayması gerekir. Şüphe yok ki bu farka dikkat etmek, bir dizi anlam ve kavramı elde etmemize ve onları kendi hayatımızda kullanmamıza yardımcı olabilir.

Geçmişe dikkat edip önem vermek, kendi özü ve cevher itibarıyla bir şekilde açıklama ve yorum olan bir aklî faaliyet türüdür. Akıl geçmişe müracaat etmek ve tarihi anlamak için açıklama ve yorumdan başka bir yola sahip değildir. Açıklama ve yorumlama, anlam dünyasına açılan bir ufuktur ve insan anlam dünyası olmadan yaşayamayan bir varlıktır. Aklın geçmişe ve tarihe müracaat etmesinin kendisi bir tür yeniden düşünme ve yeni baştan değerlendirmedir. Bu da aslî ve ilk ilkelere dönmek ve işin başlangıcına yeniden bakmaktan ibarettir. Buna göre aklî yenilik ve orijinallik kendi özümüz üzerinde derinlemesine düşündüğümüz ve kendi ilkelerimizi sorguladığımız zaman gerçekleşir. Bu demek oluyor ki yenilik ve orijinallik, ilk ilkelerde gizli kalmış bilinmeyen boyut ve görülmemiş imkândır.

İranlı şairlerden biri şiir ölçüleri ve söz ölçütleri itibarıyla orta veya ortanın altında bir şiir söylemiştir, ancak içerik ve anlam itibarıyla burada söz konusu edilen mesele ile ilişkili olduğu için onu burada aktarmanın faydasız olmadığını düşünüyorum. Şiir şöyledir:

“Yeniliğin zamanla alakası yoktur — Yeni, kalıcı olandır
Bugünün yenisi anlamsız ise — Eskidir, fanidir, anlıktır
Dünün eskisi güzel ise — Hem bugün yenidir, hem de yarın
Atsineği de kendi kendine düşünürse — O da bazen yeni bir vızıltı yapar”

Bu şiirde görüldüğü gibi, yenilik ve orijinallik düşüncenin neticesidir. Düşünce ise temel ilkelere dönmeden mümkün değildir. Şüphesiz ki bizim varlığımız, zamansal bir varlıktır ve mecburen zamanın bütün boyutlarında yaşıyoruz. Bu yüzden asla geçmiş zamandan ayrı olamayız. Burada aklın geçmişe dönerken ve bazı metinlere önem verirken onların kamil olduğunu itiraf ettiği ve bütün gücü ve çabasıyla onları anlamlandırmaya çalıştığı söylenebilir. Bu çok yönlü çaba ve gayret aklın geçmişe takılmasına ve her türlü ilerleme ve yenilikten geri kalmasına sebep olur.

Bu itiraza cevap olarak şöyle denilebilir: Doğrudur, akıl kamil gördüğü şeyi anlamlandırmada kusur etmez, ancak diğer taraftan aklın özelliği kendini sorgulaması ve soru sormak suretiyle bir evreden diğer bir evreye geçmesidir. Bu faaliyet, aklın sürekli faaliyetlerinden biridir ve bu faaliyetlerle kendi zenginliğini ve gücünü artırır. Aklın günbegün artan zenginliği ve gücü, önünde yeni ufuklar açar.

Aklın kendini sorguladığı söylendiğinde, bununla kastedilen aklın kendi kendisiyle bahis ve diyalog icra ettiğidir. Aklın kendi kendisi ile diyaloğu, aklın asıl ve esası üzerinde derin düşünmede bulunması ve kendi köklerini düşünmesidir. Akıl kendi üzerinde derin düşünmede bulunmakla beraber kendisine yabancı ve kendisi dışındaki şeylere de açıktır. Elbette başkasına nispetle olan bu açıklıkta, aklın akledilir olmayan şeyle olan bağlantısı da gerçekleşir. Aklın akledilir olmayan şeyle bağlantısı veya ilişkisi, aklın kendi esas konumundan geri kalması anlamına gelmez; bilakis bu bağlantıda aklın önünde, onun için daha fazla faaliyet ve daha geniş alanlar demek olan yeni ufuklar açılır. Aklın akledilir olmayan şeyi akletmesi konusunda çok söz söylenmiştir, öyle ki pek çok modern Batılı düşünür aklın ilerlemesinin ancak aklın akledilemez şeyi aklettiğinde ve onu akledilir kıldığında mümkün olacağına inanmıştır. Ancak bu konuda söylenebilecek olan şudur: Akıl, akledilemez şeye yöneldiğinde ve onu değerlendirdiğinde, onun anlamını kavrar. Akıl nazarında anlamı olanın akledilir olduğu da herkesin kabulüdür. İslâm filozoflarının ıstılahında bu mesele başka bir şekilde dile getirilir.

Şüphe yok ki akıl kendi yokluğunu düşünebildiği gibi, akledilir olmayan bir şeyi de kavrayıp akledebilir. Ancak akledilir olmayan bir şeyin aklın algı ve akledişinin konusu olduğunda, evvelî zatî yükleme ile akledilir değildir. Bununla birlikte o akledilir olmayan şey, yaygın yapay yükleme ile akledilirdir. Burada dikkate alınması gereken önemli ve ince bir nokta, akledilir olmayan bir şeyin akledilir olmasının kendisinin dönüşüm olarak isimlendirilecek bir değişim olduğudur. Akledilirin her türlü değişimi ile akledenin de değiştiği herkesin kabulüdür. Buna göre akıl her aklediş ve algılayışında kendini yeniden algılar.

Eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ bu esaslı meseleye önem vermiş ve onu *el-İşârât ve't-Tenbîhât* kitabında gündeme getirmiştir. İbn Sînâ'ya göre bir burhanın

öncüllerini bilmek, sonucunu bilmekle aynı şey değildir. Benzer şekilde bir tümele ilişkin bilgi, onun tikellerine ilişkin bilgi ile özdeş değildir.

Bu yüzden bu büyük filozof Hakk Teâlâ'nın bilgisi konusunda meşhur olanın aksine konuşmuş ve karşıtları tarafından sert bir şekilde de eleştirilmiştir. İbn Sînâ'nın bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...فإنّ كوْن زيد [مثلا] عالماً بشيء ما تختص الإضافة به حتى أنّه إذا كان عالماً بمعنى كليّ لم يكف ذلك في أن يكون عالماً بجزئيّ جزئيّ؛ بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً تلزمه إضافة مستأنفة و هيئة للنفس مستجدّة لها إضافة مستجدّة مخصوصة غير العلم بالمقدّمة وغير هيئة تحققها..."[5]

[Örneğin Zeyd'in herhangi bir şeyi biliyor olmasının özel bir izafeti/bağıntısı vardır. Buna göre Zeyd tümel bir anlamı bilirse, bu bilgi onun tek tek bilmesinde yeterli olmaz; bilakis sonucun bilgisi...öncülün bilgisinden farklı bir bilgidir... *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, İbn Sînâ'ya göre tümellerin bilgisi tikellerin bilgisi değildir; hakeza bir burhanın öncüllerinin bilgisi sonucunun bilgisi değildir.

Hâce Nasîruddîn Tûsî, eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ'nın sözünü açıklarken ayrıntılı olarak konuşur ve bilginin daima bilineni ile bir tür izafete/ilişkiye sahip olduğunu vurgular. Bu özel ilişki, o bilgi ile bir başka bilinen arasında gerçekleşmez. Bir başka deyişle, her bilgi ile kendi bilineni arasında bir tür ilişki var olup bu bilgi aynı ilişkiye bir başka bilinen ile sahip değildir. Buna göre, bir tümelle ilişkisi olan bir bilgi aynı ilişkiye onun tikelleri ile sahip değildir. Bilginin tikellerle olan ilişkisi bir tür yenilenmedir ve o, bir tümele ilişkin bilgiyle bir ve özdeş sayılamaz. Hâce Nasîruddîn Tûsî bu sözü kudret hakkında da geçerli görür ve kudretin ilk aşamada tümel bir güç yetirilen şeye iliştiğine ve tümel aracılığıyla tikel güç yetirilen şeyleri kapsadığına inanır.[6]

Biz şimdi bilgi ve kudret arasındaki farktan bahsetmiyoruz. Ancak şu kadarını söyleyelim ki Şeyh-i Ekber Muhyiddîn İbn 'Arabî bu mesele hakkında İbn Sînâ'nın hilafına konuşmuştur ve bilinen şeylerin çokluğunun bilginin tekliğiyle çelişmediğine inanımıştır. Bu büyük arif/sûfî, bir olan bilginin pek çok ve sonsuz bilinene ilişebileceğini söyler. Şeyh-i Ekber'in bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...المعلومات متعدّدة لا العلم؛ فإنّ العلم لو تعدّد أدّى أن يدخل في الوجود ما لا يتناهى وهو محال..."

5 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. 3, Namat 7, s. 313.

6 İbn Sînâ, *a.g.e.*, c. 3, s. 314.

[Çok olan bilgi değil, bilinenlerdir. Çünkü bilgi çok olsaydı, varlığa sonsuz sayıda şeyin girmesi gerekirdi ki bu da imkânsızdır. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Şeyh-i Ekber, İbn Sînâ'nın hilafına bilginin birliğine ve bilinenin çokluğuna kâildir ve bilginin, bilinenine uyarak çoğalacak olsa, imkânsız bir şey gerektireceğine, zira bilinenlerin sonlu olmadığına inanır. Buna göre bilgi de bilinenlerine uyarak sonsuz olsa, sonsuz bir şey var olacaktır, sonsuz bir şeyin var olması ise imkânsız şeyler kategorisindedir.

Elbette İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'taki sözü ve İbn 'Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'deki ifadesi "bilgi" meselesi ile alakalıdır ve bu iki düşünür arasındaki ihtilaf da bilginin bilinenine ilişme biçimine râcidir. Ancak İbn Sînâ'nın sözünü dikkatle inceleyecek olursak, modern Batılı düşünürlerin akıl ve akledilen hakkındaki sözlerinin İbn Sînâ'nın bilgi ile bilinen arasındaki ilişkiyi dayandırdığı kriter ve ölçüyle özdeş olduğu açıkça görürüz.

Şimdiye kadar söylenilenlerden hareketle, çok önemli bir başka meseleye işaret edilebilir. Bu mesele, aklın pek çok kimsenin sandığının aksine, sadece alet ve araç olmaması, bilakis aklın başka her şeyden önce insanın varlığının suretidir ve insan onda kendini keşf ve idrak eder ve aynı zamanda kendi varlığına açık kalır.

Akıl kendi özünde bir tür açılma ve ortaya çıkmadır. Bu sebeple insan akıllı bir varlık olarak kendi kendine açık olduğu gibi kendi imkânlarına da açık kalır. Bu açılma sebebiyledir ki insan daima hem kendini gerçekleştirir, hem de varlığın hakikatlerini elde eder. Bu nokta-i nazardan akla bakan kimseler, irfan ehlinin ıstılahları ve sözleri hakkında başka türlü konuşurlar. Arifler kalbî açılımlardan veya keşf ve müşahededen bahsettiğinde, aklın açılımını ve ortaya çıkışını görmezden gelmezler. Arif maneviyat denizine daldığında ve cezbe ve ittihad halinde baktığı her yerde Hakk'ın yüzünü gördüğünde sadece akla aykırı konuşmamakla kalmaz, bilakis aklın en harikulade eser ve görünüşünü ortaya çıkarır. Buna göre ariflerin ve sûfîlerin "*mevâcîd-i kalbî[yye]*/ kalbi buluntular" ve zevkî idrakler olarak dile getirdiği şeyler, aklın açılımının ve ortaya çıkışının eseridir. Burada şöyle bir iddiada bulunulabilir: Sûfîlerin eserlerini incelemek, aklî derin düşünceyi gerektirir; aklî dikkat olmadan bu eserleri açıklayıp yorumlayan kimseler boş laflardan ve kabuk sözlerden başkasını söylemez. Felsefeyle kafası uyuşmayan kimselerin sandığının aksine, irfan ve tasavvuf felsefe ve hikmetle çelişmez, zira irfan ve tasavvufla ilgilenen pek çok kimse felsefî terimlerle konuşmuş ve filozofların kategori ve kavramları ile etkileşimde bulunmuşlardır. Bu ilişki ve etkileşim pek çok arifin ve filozofun eserinde açıkça görülebilir. Şeyh-i Ekber Muhyiddîn İbn 'Arabî'nin ve şarihlerinin/yorumcularının birçok eserine baktığımızda bu iddianın doğru olduğunu görürüz.

Nazarî irfan/tasavvuf ile tanışıklığı olan kimseler, bu irfanın felsefenin bir parçası olduğunu ve felsefî ölçülerle de incelenebileceğini iyi bilirler. Elbette amelî irfan/tasavvuf da sonunda bir tür düşünceye râci olur. Zira düşünce olmazsa, amelden bahsetmenin de anlamı olmayacaktır. Burada söylenilenlerden aklın sadece bir araç olmadığı ve onu sadece bir araç olarak bilen kimselerin akla ilişkin bilgisinin araçsal bir bilgiden ibaret olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Araçsal bilgi, bir aracın değer gördüğü ölçüde değerlidir.

Aklı bir alet olarak tanımlayan kimselerin sayısı asla az değildir. İnsanlar arasında yaşanan diyaloglarda onların aklı araç olarak gördüklerine delalet eden ibare ve cümleler görülmektedir.

Pek çok kimse aklın kullanılmasından bahsetmektedir. Bazen bu cümle haberî bir yapıya bürünür, bazen de inşâ şeklinde öğüt ve nasihatlerde ortaya çıkar. Mesele birisi tavsiye olarak bir başkasına şöyle der: "Aklını doğru kullan ve aklını yanlış kullanmaktan sakın." Bu cümleler çok açık şekilde toplumun örfünde kullanılır ve insanlar da kendilerinin doğru kullandıklarından şüphe etmezler. Oysa bu cümlelerden her birini dikkatle inceleyecek olsak, bir dizi ciddi problemle karşılaşırız. Örneğin birisi, "Ben aklımı doğru kullandım" derken "ben" sözcüğü ile kasttettiği nedir ve bu zamirin mercii/göndergesi hangisidir? Bir başka deyişle, acaba aklı kullanan akıldan başkası mıdır, yoksa kullanılan akıldan derece ve makam bakımından daha yukarı bir yere sahip bir başka akıl mıdır?

Birinci takdirde şöyle bir soru gündeme gelir: Acaba aklın dışında olan şey, hangi ölçü ve ölçüt ile aklı kullanmakta ve ona doğru kılavuzluk etmektedir? Eğer akıldan başka olan şey aklı kendine hizmetçi edinirse, artık akıl yönetici ve yönlendirici sayılamaz; aklın yönetici olmadığı yerde ise, işlerin doğruluğundan veya yanlışlığından nasıl bahsedilir?Aklı araç gören ve onun hizmetçi edinilmesinden bahseden kimseler, aklın yöneticiliğini reddetmekte ve onun yönetilen olduğundan haber vermektedir.

Her hâlükârda aklın hizmetçi edinilmesinden bahsetmek, cevaplanması o kadar da kolay olmayan soruların doğmasına sebep olur. Bu darboğazdan kurtulmak içim aklın yöneticiliğini ve hükümlerini kabul etmeliyiz. Aklın hükümleri zorunludur; zorunlu hükümler ise, insanların oyuncağı olmaz. Ebû Hâmid Gazâlî, *el-Mustasfâ* kitabında der ki: "Akıl asla azledilemeyen bir yöneticidir.

Gazâlî aklın azledilememesinden bahsetmiştir, ama eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ aklı gerçek yönetici sayar. Bu büyük filozof *el-İşârât ve't-Tenbîhât* kitabının dördüncü namatının başlarında tabiî küllî/doğal tümel meselesini gündeme getirirken ve varlığın hissedilir ve vehmedilir ile eşit ve beraber olmadığını

ortaya koyarken aklın rolüne işaret etmiş ve onu gerçek/doğru yönetici saymıştır. İbn Sînâ'nın bu konudaki ifadesi şöyledir: "والعقل هو الحاكم الحقّ" [Akıl gerçek/doğru yöneticidir. *Mütercim*] Görüldüğü gibi, Şeyh aklı gerçek/doğru yönetici veya gerçek/doğruluk üzere olan yönetici saymakta ve her türlü yanlış ve gerçek dışı şeyi aklın alanından uzak görmektedir. Elbette gerçek yönetici terimi, gerçek üzere olan yönetici teriminden farklıdır. Şeyhin kullandığı "hüküm" sözcüğü iki anlama da gelebilir, ama bu konuda ne söylenirse söylensin "gerçek üzere olan yönetici", gerçek yönetici var olduğu zaman var olur.

12

TEVİLİN TEMELİ VE ETKİLERİ

"Tevil/yorum" sözcüğü, İslâm kültür ve medeniyet tarihinde çok tartışma doğurmuş ve macera üretmiş yaygın ve bilinen bir terimdir. Bu sözcük

"آل - يؤول - أوْلاً و مآلاً"

kelimeleriyle aynı kökten gelir ve her şeyde asla ve *me'l'e*/iç yüzüne dönmek anlamına gelir. Sözcüğün *me'l'i*, anlam ve içeriği anlamına gelir.

Tevil kelimesi birkaç Kur'ân ayetinde zikredilmiştir ve bütün bu bağlamlarda doğru ve uygun bir tefsir için onun sözlük anlamı kullanılabilir. Tevil kelimesinin açıkça geçtiği Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinden bazıları sırasıyla aşağıda gelmektedir:

1) وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ [Anlaşılan böylece rabbin seni seçecek, sana rüyada görülenlerin **tevilini**/yorumunu öğretecek...] (Yûsuf Sûresi, 6)

2) وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ [İşte böylece Yûsuf'a orada bir yer sağladık ve bunu olayların **tevilini**/yorumunu ona öğretelim diye de yaptık.] (Yûsuf Sûresi, 21)

3) سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ["Şimdi sana, sabredemediğin şeylerin **tevilini**/iç yüzünü haber vereceğim" dedi.] (Kehf Sûresi, 78)

4) وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

[Halbuki onun **tevilini** ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: "Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır." (Bu inceliği) yalnız aklıselim sahipleri düşünüp anlar.] (Âl-i İmrân Sûresi, 7)

Görüldüğü gibi, tevil kelimesi bu ayetlerin bazılarında işlerin bâtını/iç yüzü ve özü anlamına gelmekte ve bu bâtınî anlam pek çok zâhir bakışlı/literalist ve kabukçu kimseler için gizli ve örtülüdür. Hz. Mûsâ (as) ile Hz. Hızır'ın (as) karşılaşması ile alakalı olan üçüncü ayette tevil kelimesi, Hz. Hızır (as) tarafından açıklanmadan önce Hz. Mûsâ (as) için gizli olan "anlam"da kullanılmıştır. Hz. Mûsâ'nın Hz. Hızır ile beraberliğinde her biri bir dizi sır içeren olaylar meydana geldi. Hz. Mûsâ (as) işin başında bu sırlara vâkıf değildi. Hz. Hızır (as) bu sırları Hz. Mûsâ'ya (as) açıkladığında şöyle dedi: "İşte bu, sabredemediğin şeylerin **tevilidir**/iç yüzüdür." Tevil kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm'da geçtiği bağlamları incelediğimizde, bu kelimenin tefsir anlamından farklı olduğunu açıkça görürüz.

Tefsirde daha ziyade kelimelerin aydınlatılması ve açıklığa kavuşturulması ve her türlü kapalılığın giderilmesi söz konusudur. Buna karşılık tevilde işlerin bâtını/iç yüzü dikkate alınır ve zâhir/dış anlam daima bâtına ileten ve götüren bir kılavuz olur. Bir başka deyişle zâhir, mesel/örnek, bâtın ise kendisi için mesel getirilen/örnek verilen anlam olarak görülebilir. Zâhiri örnek, bâtını kendisi için örnek getirilen anlam olarak geçerli gören kimseler nazarında insan bedeni örnektir, nâtık/düşünen insanî nefsi ise örnek getirilen şeydir. Genel olarak, bu kimseler nazarında dünya ve işleri örnek, ahiret ve dereceleri ise onun kendisi için örnek verilen olduğu iddia edilebilir.

Tevil nazariyesi taraftarları zâhir ve bâtın terimlerine dayandıkları gibi, hissedilir ve akledilir terimlerinden de bahsederler. Bu kimseler bu âlemdeki hissedilir şeylerden her birinin zâhir ve bâtın olmak üzere iki yöne sahip olduğuna inanırlar. Hissedilir şeylerin zâhiri, insanın beş duyusunun iliştiği şeydir, ama bu şeylerden her birinin bâtını ilim ve aklın kendisine iliştiği ve zâhiri duyuların ufkundan da daha yukarıda ve yüksek olan şeydir.

İlginç olan şu ki bu kimselerden bazıları tevilci algılarına dayanarak Kur'ân-ı Kerîm'deki *zevc*/çift ve *zevciyet*/çiftlik terimine dayanırlar ve bu çiftliğin, âlemdeki şeylerin her birinin zâhir ve bâtın yahut akledilir ve hissedilir olduğuna işaret ettiğine inanırlar. Bu kimselere göre bu âlemde ortaya çıkan her varlık bir tür çiftliğe sahiptir ve bu çiftlik de işlerin zâhiri ve bâtınıdır. Elbette zâhir ve bâtın terimleri Kur'ân-ı Kerîm'de geçen terimlerdir ve insan onlardan her

biri ile ilgili olarak sorumludur. Mesela şu ayette Allah Teâlâ şöyle buyurur: "وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً" [Nimetlerini gizli ve açık olarak önünüze bolca serdiğini görmez misiniz?] (Lokmân Sûresi, 20) ve وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ [Günahın açığını da gizlisini de bırakın!] (En'âm Sûresi, 120) Birinci ayette zâhir/açık ve bâtın/gizli nimetlere ve bolluklarına işaret edilmekte, ikinci ayette ise açık ve gizli günahlardan uzak durulması emredilmektedir.

Bu iki ayette hem zâhir ve bâtın nimetlerden, hem de zâhir ve bâtın günahlardan bahsedilmiştir. Diğer taraftan şükrün nimet verenin nimetine karşılık şükretmenin aklen ve naklen zorunlu ve gerekli olduğu apaçıktır. Nimet verene şükretmenin zorunluluğu akıl bakımından apaçık görülmüştür; nakil yönünden ise bu konuda Allah Teâlâ şöyle buyurur: ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ [Nihayet o gün nimetlerden elbette sorguya çekileceksiniz.] (Tekâsür Sûresi, 8) Yani kıyamet günü Allah'ın verdiği nimetlerle ilgili olarak sorguya çekileceksiniz. İmdi insanın bâtınî nimetlerle ilgili olarak, tıpkı zâhirî nimetler gibi, sorguya çekileceğini anlarsak, bâtınî nimtelerin bilgisinin de zorunlu olduğunu da anlamamız gerekir, zira bâtınî nimetleri bilmeyen kimse nasıl onlarla ilgili olarak sorumlu olabilir?

Bâtınî günahlardan uzak durma konusunda da durum bu minval üzeredir, zira günahın bâtınını veya bâtınî günahı bilmeyen kimse ondan nasıl uzak duracaktır? İnsanın bâtınî günahı bilmemesi sebebiyle işleme korkusu her zaman vardır.

Burada anlatılanlardan insanın bâtınî şeylere veya eşyanın bâtınına ilişkin bilgisinin gerekli ve zorunlu olduğu ve asla görmezden gelinemeyeceği anlaşılmaktadır. Bâtınî şeylere önem vermek ve bu meseleyi ispatlamak için aklî ve naklî delillere tutunmak genelde, pek çok kimsenin zâhire dayanması ve zâhirî anlayışın ötesine geçmeyi asla caiz görmemesi sebebiyledir. Zâhir üzerinde donup kalmayı zorunlu ve gerekli gören bu kimselerin karşısında bâtına ilgi göstermenin önemini zâhire ilgi göstermekten asla az görmeyen kimseler yer alır. Bâtın meselesinin ve ona önem verilmesinin Kur'ân-ı Kerîm'de yer aldığında şüphe yoktur. Bâtınî nimetlere şükretmek için onlarla ilgili olarak bilgiye sahip olmak gerektiği konusunda bir şüphe yoktur. Tartışma konusu yapılan şey bâtının ne olduğudur? İşlerin bâtınına nasıl ulaşılacağıdır? Bu tartışma, içinde pek çok kişinin ve grubun faaliyet gösterdiği ve düşüncelerini ortaya koydukları açık ve geniş bir alana sahiptir.

İsmâ'îlî Şî'a'nın takipçileri bu konuda söz söylemiş ve bâtınî düşüncelere varlık kazandırma yolunda hiçbir çabayı esirgememiş kimselerdendir. İsmâ'îlî düşünürler Kur'ân'ın her kelimesinin ve cümlesinin zâhir ve bâtın yönüne sahip olduğunu ve bâtınî anlamlarından her birinin bir başka batna/katmana sahip olduğuna inanır ve birbirinden kaynaklanan katmanların yedi ve bazen

yetmiş katmana kadar vardığını söylerler. Bu gruba göre yedi sayısının başka sayılarda bulunmayan bazı özellikleri ve eserleri vardır. Bu yüzden Kur'ân'ın katmanları konusunda yedi sayısına dayanmış ve onu diğer rakam ve sayılardan ayrı tutmuşlardır. Yedi veya yetmiş sayısının bir tür çokluktan kinaye olduğu ve sonuçta Kur'ân-ı Kerîm'in katmanlarının sınırı ve belli bir ölçüsü olmadığı ihtimali de öne sürülmektedir.

Hicrî dördüncü yüzyılda büyük İsmâ'îlî dâîlerin/misyonerlerden olan Nu'mân ibn Hayyûn Temîmî Mağrîbî, İsmâ'îlîlerin bâtınî inançlarını ayrıntılı şekilde ele aldığı bir kitap yazmıştır. O, kitabını *Esâsü't-Te'vîl* (Tevilin Temeli) olarak isimlendirmiş ve tevili asla ve bâtına dönüş olarak görmüştür. Nu'mân ibn Hayyûn bu kitapta Kur'ân'ın zâhirini Hz. Peygamber'in (sav) mucizesi olarak, Kur'ân'ın bâtınını ise masum İmâmların (as) mucizesi olarak saymıştır. Ona göre son peygamber Hz. Muhammed'den başkası Kur'ân'ın zâhirini getiremez. Benzer şekilde Kur'ân'ın bâtınını anlamak da ancak masum İmâmlar (as) aracılığıyla bir kimse için mümkün olur. Kur'ân'ın bâtınını anlamak ve kavramak, masum İmâmlar (as) tarafından miras bırakılmış ilimler cümlesindendir. Masum İmâmların (as) insanlarla konuşması da insanların anlayış ve kavrayış istidadı ve kapasitesi temelinde gerçekleşir. Masum İmâm (as) herkesle kendi istidat ve gücü temelinde konuşur. İstidadı olan kimse Kur'ân'ın bâtınî beyanından/ifadesinden faydalanır; istidadı olmayan kimse ise Kur'ân'ın bâtınî ifadesini işitmekten mahrum kalır. Nu'mân bin Hayyûn bu iddiayı ispatlamak için Kur'ân ayetlerinden birine dayanır ki şudur: "هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ" : "Bu bizim bağışımızdır; hiçbir hesap kaygısı taşımadan ister başkalarına ver, ister elinde tut."[1]

İsmâ'îlî düşünürlere göre şeriat sahibi ve getiricisine "nâtık/konuşan" denir, ancak nâtıkın devrinde şeriatın temeli ve tevil işinin sahibi olan kimseye "sâmit/sessiz" denir. Peygamber sözün zâhirini konuşur, tevil sahibi ise sessizdir, işlerin bâtınını dile getirir.[2]

Biz burada İsmâ'îlîlerin görüş ve inançlarından bahsetmek istemiyoruz, zira bu konuyu ele almak için geniş bir yere ihtiyaç vardır. Şu kadarını söyleyelim ki bu grup bâtınî şeylere çok önem verir ve tevil meselesine vurguda bulunur. Burada şu soru sorulabilir: Acaba İsmâ'îlî düşünürler İslâm dünyasında tevilin kapısını açan ilk kimseler midir? Yoksa onlardan önce bu mesele Müslümanlar arasında gündeme getirilmiş midir?

Bu soruya cevap olarak şöyle söylenmelidir: İsmâ'îlî düşünürler bu konuda orijinallik iddiasında bulunamayacak şekilde konuşmuşlardır, zira daha önce belirttiğimiz gibi İsmâ'îlî ilim adamları tevil yöntemini ispatlamak için her

1 Sâd Sûresi, 39.

2 Nu'mân ibn Hayyûn, *Esâsü't-Te'vîl*, thk. 'Ârif Tâmer, Beyrut, 1968.

şeyden önce Kur'ân ayetlerini delil getirmiş ve tevil kelimesini saf ve lekesiz bir Kur'ânî terim olarak saymışlardır.

Buna göre Kur'ân bir semavî kitap olarak tevil yolunu ve işlerin aslına ve bâtınına/iç yüzüne dönmenin gereğini dile getirmiş ve onu izlemeyi caiz saymıştır. Şüphe yok ki Kur'ân, vahyin vahyin başlangıcından itibaren bütün Müslümanlar için hayatın kılavuzu ve yol göstericisidir ve onunla tanışıklık da gerekli ve zorunlu sayılmıştır. İmdi Kur'ân'da mükerreren tevilden bahsedildiğini dikkate aldığımızda, hiç kimse onun vücuda getirilmesini ve ortaya atılmasını kendine nispet edemez ve bu konuda kendisinin öncü olduğunu iddia edemez. Elbette Kur'ân-ı Kerîm konusunda tevil yöntemine ilk olarak kimin yöneldiği ve sonra kendi düşüncesini o yönteme dayandırdığı sorulabilir. Tefsir tarihiyle tanışıklığı olan kimseler Hz. Peygamber'in (sav) zamanından itibaren Kur'ân ayetlerinin tefsirinin Hz. Peygamber'in (sav) ashabı arasında normal ve yaygın olduğunu ve onlardan her birinin onun anlam ve hakikatlerine aşina olmak için çalıştıklarını bilir.

Çok açıktır ki ashabın hepsi Kur'ân'ın hakikatlerini anlamada eşit ve aynı değildir; onlardan her biri kendi istidadı ve kapasitesi ölçüsünde ilahî sözün sonsuz denizinden faydalanabilir. Bu bağlamda Kur'ân'ın kendilerinin ailesinde indiği kimseler ayrıcalıklı idiler ve bu kutsal kitabın hakikatlerine ulaşmada başkalarına nispetle üstünlüğe sahiptiler. Bu yüzden pek çok Şî'î düşünür Kur'ân'ın hakikatlerini gerçek ve doğru kavramanın ancak masum İmâmlar (as) yoluyla mümkün olduğuna inanır.

Şî'a'nın alimleri kendi iddialarını ispatlamak için bazı rivayetleri delil getirirler ki onlar arasında bilinen bir nebevî rivayete işaret edilebilir. Söz konusu rivayet şöyledir: "من فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النّار": Kendi görüşü temelinde Kur'ân'ı tefsir eden kimsenin oturağı ateşten olacaktır. Bazı rivayetlere göre, Kur'ân'ın pek çok vechi/yönü vardır; bu yönler onun zâhiri ve pek çok iç katmanı ile ilgilidir. Hz. 'Alî ibn Ebî Tâlib (as) ve diğer İmâmlar (as) Kur'ân'ın pek çok yönüne vâkıf idiler ve onun zâhir ve bâtınını iyi biliyorlardı.

Hiç şüphesiz 'Alî (as) ilk Kur'ân müfessirleri arasındadır. Elbette sahabe arasında 'Abdullâh bin Mes'ûd, Übeyy bin Ka'b, 'Abdullâh ibn 'Abbâs ibn 'Abdilmuttalib de Kur'ân müfessirleri arasında sayılır. Tefsire olan ilgi devam etti ve bir grup tâbiûn de bu büyük işe büyük himmet etti. Tâbiûn arasında İbn 'Abbâs'ın öğrencisi Sa'îd bin Cübeyr, Katâde, 'İkrime, Mücâhid, İsmâ'îl ibn 'Abdirrahmân, Hasan Basrî, Mâlik bin Enes, Câbir ibn Yezîd Cu'fî gibi Kur'ân tefsiri alanında tanıdık çehreler vardı. Zamanın geçmesiyle Kur'ân tefsiri tedricen yaygınlaştı, öyle ki Şî'î ve Sünnî alimler tarafından bu alanda büyük kitaplar yazıldı. İslâm düşünürleri tarafından yazılmış tefsirler konu ve üslup bakımından farklılık arz eder.

Biz şimdi tefsirlerin çeşitliliğinden ve müfessirler arasındaki farklılıktan bahsetmeyeceğiz, zira tefsirdeki görüş ayrılığı ve farklılık kaçınılmaz bir şeydir ve asla bir metnin müfessirlerinin birbiriyle ihtilaf etmemesi beklenemez. İmdi burada ele aldığımız mesele Kur'ân'ın zâhir ve bâtına sahip olduğu ve tevil kelimesinin de bilinen bir Kur'ân terim olduğudur. İmdi tevilin zâhiri bâtına indirgemekten ve işlerin bâtının/iç yüzünü anlamaktan ibaret olduğu hakikatini bilirsek, tevilin diğer tefsir türlerinden farklı tefsir türü olduğunu, tevilcinin de metnin tefsiri bağlamında işlerin zâhiri ile yetinen kimselerden olmadığını, daha önce işaret ettiğimiz gibi, kolaylıkla kabul ederiz.

Hz. 'Alî (as) iki grubun [Sünnîlerin ve Şî'îlerin] ittifakıyla Kur'ân tefsirini yapan ilk kimselerdendir. Tefsir kelimesinin ve "فسّر/*fes-se-ra*" kökünden türeyen kelimenin işleri açıklığa kavuşturmak ve aydınlatmak anlamına geldiği herkesin kabulüdür. Elbette açıklığa kavuşturmak ve aydınlatmak her işte, o işe uygun şekilde gerçekleşir.

Buna göre Kur'ân'ın işaret ve latifeleri/incelikleri ile tanışıklığı olmayan kimseler, bu kutsal sözü tefsir ederken bir tür hata ve sürçmeden güvende olmazlar. Kur'ân'ın ilahî kelâm/Allah'ın sözü olduğunda şüphe yoktur. Doğrudur, Kur'ân Allah'ın sözüdür; söz ise sözcük ve cümlelerden oluşur, ancak Hakk'ın sözünde gözden kaçırılmaması gereken işaret ve incelikler vardır. Hz. İmâm Ca'fer'den (as) gelen bir rivayette şöyle buyurulmuştur:

"إنّ كتاب الله على أربعة أشياء: العبارة والاشارة واللطائف والحقائق،

فالعبارة للعوام والاشارة للخواصّ واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء"[3]

[Allah'ın kitabı dört şey üzeredir: ibare, işaret, latifeler/incelikler, hakikatler. Buna göre ibare, avâmın, işaret havâssın, incelikler velilerin, hakikatler de peygamberlerindir.]

Bu rivayette görüldüğü gibi, Kur'ân'ın ibareleri, işaretleri, latifeleri/incelikleri ve hakikatleri vardır. Sözcük ve harflerden ibaret olan "ibareler", genel halkın anlayışına uygunluk arz eder; ruhanî anlamlara delalet eden "işaretler" ise havassın/seçkinlerin ilgisine konu olur. İncelikler demek olan "latifeler" ise insanın kendi varlığında algıladığı, varlık âleminin büyük anlamlarıdır. Elbette bu algılayış Allah'ın velilerine/dostlarına hastır/özgüdür. "Hakikatler" ise kamil bir şekilde Kur'ân ayetlerinin anlamı olup bu mertebeyi anlamak da peygamber ve velilerle bağlantılıdır. Yüksek bir algı mertebesinde bulunan kimse onun aşağısındaki mertebeleri algılar, ama bunun aksi söz konusu değildir. Aşağı algı mertebesinde bulunan kimse ise daha yüksek mertebelere ulaşamaz.

3 Hâcc Mollâ Sultân'alî Gonâbâdî, *Beyânü's-Sa'âde*, Dânişgâh-ı Tehrân, Tahran, c. 1, s. 13.

Buna göre Kur'ân'ın hakikatlerini elde eden kimse onun latifeleri/incelikleri, işaretleri ve ibareleri ile de tanışıklığı olur.

Burada anlatılanlar ışığında, sözcüklerin miracı olduğunu ve tıpkı son peygmaber Hz. Muhammed'in (sav) isra gecesinde miraca çıktığı gibi kelimelerin de zâhir âlemin sınır ve kayıtlarından kurtulduğunda bâtın miracına yol bulduğunu söyleyebiliriz. Sözcüklerin miracının ölçüsü, anlamlarının derinlik ölçüsü ve bâtını temelinde belirlenir. Bazı marifet erbabı/sûfîler demiştir ki: Kur'ân'ın kelimesinin harflerinden her bir harf yüce levhalarda yazılı görüldüğünde Uhud Dağı'ndan daha büyük olacaktır. Kur'ân'ın bâtınî anlamını anlama neticesinde insan âfâkî/kozmik zamandan enfüsî/benliğe özgü zamana ulaşır ve işlerin melekûtunu müşahede eder.

İnsan âfâkî zamandan enfüsî âfâka girerse, art arda olan şeyler eşzamanlı şeylere dönüşür ve kutsal tarih olur. Kutsal tarihte işlerin tabiatı, sembol ve gizem ortaya çıkar ve his ve hissedilir evrede bulunan şey, bir şeyin en aşağı varlık mertebesi/ontolojik mertebesi sayılır. Âfâkî zaman ve enfüsî zaman, enlemde bulunmaz ve birbiriyle çelişmez. Bir başka deyişle, enfüsî zaman, âfâkî zamanın boylamında yer alır; birbirinin boylamında bulunan şeyler ise asla birbiriyle çelişmez. Bu ifade/hüküm, zamanın *dehr* ve *sermed* ile olan ilişkisi hakkında da geçerlidir. Bir başka deyişle, *dehr* ve *sermed* zaman boylamında yer alır, zaman boyutunda ayrı ve dağınık olan şey ise *dehr* boyutunda toplu şekilde ve basit şekilde vardır. Elbette bu toplu bulunuş ve basit varoluş *sermed* boyutunda, daha fazla basitliğe/yalınlığa ve latifliğe/inceliğe sahiptir. Bilinmelidir ki değişken bir şeyin değişken başka bir şeyle olan ilişkisi, kendisinde *zamanın* gerçekleştiği bir ilişkidir. Buna karşılık değişken bir şeyin sabit bir şeyle olan ilişkisinde ise sadece *dehr*den bahsedilebilir. Ve son olarak sabit bir şeyin sabit başka bir şeyle olan ilişkisinde ise *sermed*den söz edilir. Örneğin insanın ayakta durmasının oturmasıyla olan ilişkisi, sadece zamanda gerçekleşen zamansal bir şeydir. Buna karşılık insanın ayakta duruşunun insanın nâtık/düşünen insanî nefsiyle olan ilişkisi *dehr* boyutuyla bağlantılıdır. İmdi eğer insanın nâtık/düşünen nefsi ile nefsin kendisi arasında bir tür ilişkiden bahsedilirse, bu *sermedî*/iki değişmeyen şey arasındaki bir ilişkidir.

Burada anlatılan şeyler ışığında, insanın zaman boyutunda yaşamakla beraber *dehr* ve *sermed* boyutunun dışında olmadığı açık bir şekilde anlaşılır. Buna göre bir varlık *zamansal* olduğu anlamda, *dehrî* ve *sermedî*dir. İnsan *zaman*, *dehr* ve *sermed* üçlü boyutunda yaşadığı için her birine uygun bir dille bu üç alandan da bahseder.

Şüphe yok ki *sermedî* söz ancak *sermedî* kulak ile anlaşılıp algılanabilir; nitekim *zamansal* ve *dehrî* dil de *zamansal* ve *dehrî* kulak ile işitilebilir. Nasıl ki *sermedî* söz ancak *sermedî* kulak ile işitilebilir ise. Akledilir söz de ancak

akleden/akıllı insanın kulağı ile anlaşılabilir. Hayal âlemi denizine dalan kimse akletme âlemi ile tanışıklığı ve yakınlığı olmaz. Elbette akıl âleminin hayal âlemi üzerinde otoritesi ve egemenliği vardır ve akıl âleminde ve *mürselât/* ruhlar diyarında yaşayan kimse hayâl âleminin macerasına da yabancı değildir. Eğer bir insan algı mertebelerinin farklılığına önem verir ve algı mertebelerinden her birini varlık alanlarından bir alan sayarsa, insanın varlığının varlığı gösteren bir ayna olduğuna ve ancak bu aynada varlığın izlenebileceğini anlar. Bundan da hayal âleminin misal âleminden ayrılığının bir ontolojik tür olmaksızın ve varlık hiyerarşisindeki teşkike/çok mertebeliliğe inanmaksızın imkânsız olduğu anlaşılır. Varlık hiyerarşisindeki teşkiki/çok mertebeliliği ve daha üstün mümkünlük ilkesini (*kâʿide-i imkân-ı eşref*) kabul etmeyen kimseler misâl âleminin varlığına da inanmazlar. Algının farklı mertebeleri insanın farklı sahalarından ibarettir ve zâhir ile bâtın arasındaki farklılık da varlığın farkli alanlarında görünür.

İnsan zâhir ve bâtın olmak üzere iki yönlüdür, bâtını ise farklı mertebelere ayrılabilir. Kur'ân-ı Kerîm, kamil insan olarak Hz. Peygamber'in (sav) şahsına inmiş semavî bir kitaptır.

Şüphe yok ki Hz. Peygamber (sav) bir kişi ve kamil insan olarak bütün ontolojik kapasitesi ile ilahî vahyi anlamıştır. Kur'ân'ın pek çok ayeti ve suresi olmakla beraber tek bir hakikat olduğu da müsellemdir. Buna göre bütün Kur'ân ayetleri Hz. Peygamber'in şahsiyetinin çeşitli ve çok sayıda halleri ile uyumludur ve onun zâhir ve bâtını, kamil insanın zâhir ve bâtını ile uyumludur.

Şimdiye kadar burada söylenilenler temelinde Kur'ân ayetlerinin dış anlamlarını insanın bâtınına döndürme ve onları iç dünyaya örtüştürmek, marifet ehline göre çok önemli bir başka türden tevildir. Bu tür tevilde Hz. Âdem'in (as) çocukları Kâbîl ve Hâbîl, nefs ve akıl ile ilişkilenmektedir. Benzer şekilde Hz. Nûh (as) ve gemisi de ruh ve aklı açığa çıkarır. Bu düşünce tarzına göre, Hz. Mûsâ (as) vakıası ve onun Firavun'la mücadelesi bir defada sürekli gündeme getirilmemiştir; bilakis bâtın ve iç âlemde akıl Mûsâ'sı bilgisizlik Firavun'u ile daima savaş ve çatışma içindedir ve o sadece geçmiş zamandaki bir olay olarak görülemez. Şair arif/sûfî şöyle söylerken bu anlama işaret etmiştir:

> "Mûsâ ve Firavun, varlıkta sensin
> Bu iki düşmanı kendinde aramalısın"

Hz. Mesîh (as) konusunda da durum bu minval üzeredir. Hz. Îsâ'nın iffetli bakire Meryem'den (as) doğumu dünyadaki bir olay olarak görülür, ama tevil ehline göre Hz. Mesîh'in (as) doğumu isanın içinde daima var olan yüce bir nefsin doğumudur. Kur'ân'ın yedi katmanına işaret eden hadis ve rivayetler tevil ehli nazarında çok önemlidir. Bu kimselere göre Kur'ân'ın yedi bâtınî

anlamı insanın ruhanî ve manevî dereceleriyle örtüşür. İnsanın ruhanî ve manevî dereceleri aşkın yedi şehri olarak da dile getirilir. İslâm kültür tarihinde bu düşünce tarzı önemlidir ve pek çok büyük düşünür de bu düşünce akımına meyleder. Kur'ân-ı Kerîm üzerine yazılmış pek çok tefsir arasında bu yöntemle yazılmış bazı tefsirler biliyoruz. Örnek olarak Reşîdüddîn Meybedî'nin (ö. h. 520/1126) tefsiri zikredilebilir. Elbette Şeyh Rûzbihân Şîrâzî'nin (ö. h. 606/1210) tasavvufî tefsiri ve yine 'Abdürrazzâk Kâşânî'nin *Te'vîlât* adıyla yazılmış tevilci tefsiri de böylesi tefsirler arasında yer alır.

Filozof ve sûfîlerden bir grubu, bütün Kur'ân ayetlerini tefsir etmek yerine bir ayet veya bir sure üzerinde derin düşünmüşlerdir. Nûr ayeti ve ayetü'l-kürsî diğer ayetlerden daha çok tefsir ve tevil edilen ayetlerdendir. Eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ bazı Kur'ân ayeti ve surelerine tefsir yazan kimselerdendir. Hicri onbirinci yüzyılın büyük filozof Sadrulmüteellihîn Şîrâzî de bazı surelerin tefsir ve tevili ile yetinmiştir. Bu kimseler Kur'ân'dan bir ayet veya sure üzerinde düşünmek suretiyle hakikatin çehresiyle tanışmış ve bütün bağlamlarda onu kendilerinin rehberi yapmışlardır. Biz burada birkaç örnekle yetineceğiz, ancak şu kadarını söyleyelim ki şimdiye kadar Kur'ân-ı Kerîm üzerine yazılmış tevilci irfancı/tasavvufî tefsirler ister nicelik, ister nitelik bakımından olsun, dikkat çekicidir ve bu kısa sürede onları incelemek mümkün değildir. Şu noktaya dikkat etmeliyiz ki tevilci veya irfancı Kur'ân tefsirleri belli bir gruba has değildir, belli bir zamanla sınırlı da değildir. Zira daha önce de işaret ettiğimiz gibi, tevil meselesi Kur'ân'ın kendinde pek çok kez dile getirilmiş ve tevilci bakış açısı vahyin inişinin başlangıcından itibaren var olmuştur. Elbette bu bağlamda bir yandan arifler/sûfîler ve bazı filozoflar, diğer yandan da İsmâ'îlî düşünürler tevilci Kur'ân tefsirinde temel rol oynamışlardır.

Büyük İsmâ'îlî düşünürü Ahmed Hamîdüddîn Kirmânî (ö. 411/1021) *el-Mesâbîh fî İsbâti'l-İmâme* (İmâmetin İspatında Açık Deliller) adlı bir kitap yazmış ve altıncı *Misbâh*'ında/bölümünde tevil konusunu ele almıştır. Bu İsmâ'îlî düşünür tevili zorunlu ve gerekli görür ve onun zorunluluğunu ispatlamak için birkaç delil getirir.

Birinci Delil: İnsan akıl ve nefsleri ahiret meselesinin hakikatlerini peygamberlerin hissedilir örnekler yoluyla aydınlatıp açıklamadıkça kavrayamaz ve bilemez. Peygamberlerin sonucuncusu İslâm'ın değerli Peygamberi (sav) de Hakk Teâlâ'nın kapsamlı hikmeti gereğince ahiretle bağlantılı hakikatlerin anlamını açıklamak için hissedilir örnekler kullanmıştır.

Şüphesiz Allah'ın kapsayıcı hikmeti Peygamberi (sav) aracılığıyla ulaştırdığı sözünde mevcuttur ve akıl da onu anlayabilir. İmdi Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in sözlerinde zâhir anlamları akıl ve mantıkla pek uyumlu olmayan cümle-

lerle ilgili olarak, bu sözlerin tevilci bir tefsirde akılla asla uyumsuz ve çelişkili olmayan akledilir ve sağlam anlamları olduğu mecburen kabul edilmelidir.

Kirmânî bu konudaki iddiasını ispatlamak için bazı Kur'ân ayetlerini zikretmesine ek olarak bir hadisten de yararlanır. O hadiste Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة" : Kabrim ile minberim arasındaki yerde cennet bahçelerinden bir bahçe bulunur. Tevil ehli alimler, zâhir makamında ve duyusal algımız temelinde Hz. Peygamber'in (sav) kabri ile minberi arasında cennet bahçesi bize görünmediğinden mecburen hadisin tevilsel anlamına yönelinmelidir ki o anlam da akıl ile uyumludur.[4]

İkinci Delil: Bu delilde de Kirmânî hikmete tutunur ve Hz. Peygamber'in (sav) daima insanları hikmet ve güzel öğüt yoluyla Hakk ve hakikata davet ettiğini Allah'ın yolunu onlara gösterdiğini söyler. Elbette Allah Teâlâ da Peygamber'i bu işle görevlendirmiş ve buyurmuştur ki:
"ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ"[5] : Ey Peygamber, insanları hikmet ve güzel öğütle Rabbinin yoluna çağır. Hamîdüddîn Kirmânî, bir insanın Peygamber'in çağrısının hikmete dayandığını kabul etmese, Müslüman sayılmayacağı hususuna vurguda bulunur. İmdi Hz. Peygamber'in çağrısının hikmete dayanmadığının düşünülemeyeceğine göre, diğer taraftan Hz. Peygamber'in pek çok çağrısının Allah tarafından emredilmese hiç kimsenin onların akledilirliğine inanamayacağı şeklinde olduğunu müşahede ettiğimize göre, böylesi şeylerin tevilci tefsirinde akıl ve hikmetle uyumlu anlam ve hakikatlerin var olduğunu mecburen kabul etmemiz gerekir. Kirmânî haccın pek çok amel ve menasikini/ritüelini bu tür şeyler zümresinde görür.

Üçüncü Delil: Bu burhanda ilahî adaletin gereğinin bir kimsenin bir başkasının günahı sebebiyle sorguya çekilip cezalandırılmaması olduğu söylenir. Kur'ân ayetinde de şöyle buyurulmuştur: "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ"[6] : Hiç kimse bir başkasının günahı sebebiyle cezaya çarptırılmamalıdır. Bu hüküm, aklın da kolayca kabul edeceği ilahî bir hükümdür. Diğer taraftan kutsal İslâm şeriatında bir kimsenin kardeşinin oğlu hatayla öldürme fiilini işlerse, katilin amcasının sorumlu tutulacağı ortaya atılmıştır. Bu hüküm, zâhire göre adalete uymayan ve yukarıda zikredilen Kur'ân ayetinin gereğine aykırı olan bir hükümdür. İslâm şeriatında ilahî adalete aykırı bir hükmün asla geçerli olmayacağında bir şüphe yoktur. Buna göre bu ve benzeri hükümler konusunda, aklın ölçüsüne göre Allah'ın adaleti ile uyumlu ve onunla aynı türden bir hikmet ve anlamı kabul etmemiz gerekir. İşte bu da pek çok düşünüre göre bir tür tevildir.

---

4 Ahmed Hamîdüddîn Kirmânî, *el-Mesâbîh fî İsbâti'l-İmâme*, thk. Mustafâ Ğâlib, Beyrut, Menşûrât-ı Cum'a, ss. 66-67.

5 Nahl Sûresi, 125.

6 En'âm Sûresi, 164.

Dördüncü Delil: Bu delilde akıllı ve hikmetli kimse akıl ve hayat sahibi olmayan varlıklarla konuşmaz ve onları muhatap almaz. Bu söz Allah Teâlâ'nın konuşması hakkında da geçerlidir. Diğer taraftan Allah Teâlâ'nın yeryüzüyle ve cansız varlıklarla konuştuğunu ve onların da Allah'a itaat ettiğini iyi biliyoruz. Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurulmuştur:

"ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ
ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ"[7]

[Dahası O, duman halinde olan semaya yöneldi; ardından ona ve yeryüzüne, "İsteyerek veya istemeyerek gelin!" buyurdu. "İsteyerek geldik" dediler.]

Bu ayette görüldüğü gibi, cansız varlık Allah'ın hitabına konu olmuş ve sonrasında Allah'ın emrine itaat etmiştir. İmdi göğün ve yerin aklı olmadığını ve mantıksal ölçülerle konuşmadıklarını dikkate alırsak, Allah'ın gök ve yer ile konuşmasının aklın ölçüleri ile asla uyumsuz olmayan bir hakikate ve anlama işaret ettiğini mecburen kabul etmemiz gerekir. İşte bu da tevil adı verilebilecek anlamdır.

Hamîdüddin Kirmânî tevilin zorunlu ve gerekli olduğunu ispatlamak için beşinci ve altıncı delillere de dayanır, ancak biz bazı gerekçelerle onlara burada yer vermiyoruz. O, bu grup içinde son delil olan yedinci delilde *misâl*/örnek ve *memsûl*/örnek verilen meselesine dayanır ki bu mesele İsmâ'îlî düşünürler nazarında çok önemlidir.

Kirmânî yedinci delilde şöyle söyler: Duyulur ve görülür olmayan şey ancak bir örnek getirilerek ve duyulur ve görülür şeylere delalet eden ibarelerle tanımlanabilir. Duyulur ve görülür olmayan şeyi anlatırız. İslâmî metinlere müracaat ettiğimizde Hz. Peygamber'in (sav) cennet, cehennem ve diğer uhrevî meseleler hakkında sözcük ve ibarelerinin duyulur ve görülebilir şeylere delalet edecek şekilde konuştuğunu görürüz. Hz. Peygamber (sav) cennetten bâtınî ve uhrevî bir hakikat olarak bahsederken bağ, bahçe, ağaç, meyve, akan nehirler ve benzeri kelime ve ifadeler kullanmıştır. Cehennem ile ilgili olarak da her biri duyulur ve görülür bir anlama delalet eden sözcük ve ifadeler kullanmıştır. Bunlara örnek ateş, yanmak, zincir ve doğal olarak duyulur olan bütün acılar zikredilebilir.

Hamîdüddîn Kirmânî ahiret âlemi hakkında kullanılan bütün sözcük ve ifadelerin bir misal/örnek konumunda olduğuna, misal/örnek olan her şeyin kendisi için örnek getirilen bir anlam (*memsûl*) gerektirdiğine inanır.[8]

---

7 Fussilet Sûresi, 11.

8 Kirmânî, *el-Mesâbîh*, c. 4, ss. 66-73.

Kirmânî'ye göre hakkında örnek getirilen anlam, tevil aracılığıyla bilinip anlaşılır. Daha önce hatırlattığımız gibi, İsmâ'îlî düşünürler örnek ve kendisi için örnek getirilen anlam meselesine dayanmış ve tevilci nazariyelerini ona dayandırmışlardır.

[Hicri] beşinci [miladi on birinci] yüzyıl düşünürü Hakîm Nâsır Hüsrev, bu fırkanın kendi tevilci nazariyelerini birkaç cümleyle çok iyi ifade etmiş parlak simalarından biridir. O şöyle der: Şeriat hakikatin zâhirî/dış yüzüdür, hakikat ise şeriatın bâtınî/iç yüzüdür. Şeriat örnektir, zâhirin kendisi için örnek getirildiği hakikat ise dünyanın dönemleri ve evreleri ile birlikte daima değişim içindedir.

Böylesi bir düşünce temelinde İslâm düşünürlerinin çoğunluğu âlemi –ki tekamül halindedir–, düz ve enlemesine bir çizgi yönünde görmezler, bilakis onu daima yükseliş ve tekamül halinde görürler. Onlara göre zaman bizim arkamızda değil, ayaklarımızın altında yer alır. Burada Hakikatlerin Hakikati olarak isimlendirilen bütün hakikatlerin kaynağı, her türlü benzer (*şebîh, nazîr*) ve denkten (*misl*) uzak iken örnek ve örnek getirilen şeyin tevilinden nasıl bahsedilebilir, denilebilir. Buna cevap olarak, Hakikatlerin Hakikati'nden olumsuzlanan şeyin denk (*misl*) ve benzer (*şebîh*) olduğu söylenir. Nitekim Kur'ân'da şöyle gelir: "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ"[9]: Allah'ın benzeri yoktur. Ancak, *misl*/benzer ile *mesel*/örnek farklıdır ve *mesel* terimi Allah'tan olumsuzlanmadığı gibi Allah Teâlâ hakkında şöyle okuruz:

"وَلَهُ الْمَثَلُ الْاَعْلٰى فِي السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ"

[Göklerde ve yerde en yüce *mesel*/örnek O'nundur. O mutlak galiptir, hikmet sahibidir.][10] ve لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْاٰخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ [Âhirete inanmayanların kötü *meseli*/örneği vardır; Allah'ın ise en yüce *meseli*/örneği vardır. O azîzdir, hakîmdir.][11]

Görüldüğü gibi, her iki ayette de "*mesel-i a'lâ*/en yüce örnek"ten bahsedilmekte ve O'na nispet edilmektedir. Şüphe yok ki Hakk Teâlâ'nın en yüce *misâli* veya *meseli* sadece kamil insan hakkında kullanılabilecek bir terimdir ve bu elbise bir başka varlığın bedenine uymaz. Allah'ın bütün isim ve sıfatlarının mazharı olma kapasitesine sahip olan bir varlık Hakk Teâlâ'nın en yüce örneği olabilir. Hakk Teâlâ'nın bütün isim ve sıfatlarının mazharı olma kapasitesi de kamil insan dışında başka hiçbir varlıkta bulunmaz. Hakk Teâlâ'nın yüce *misâli* veya *meseli* de, Hakk'ın sureti veya yüzü olarak ifade edilen şeydir.

9 Şûrâ Sûresi, 11.

10 Rûm Sûresi, 27.

11 Nahl Sûresi, 60.

Bazı kudsî hadislerde de bu mesele gündeme getirilmiş ve Allah'ın insanı kendi sureti üzere yarattığı söylenmiştir: "خلق الله آدم على صورته" [Allah, Âdem'i kendi sureti üzere yaratmıştır. *Mütercim*] Bazı kimseler insanın akıllı olması ve aklın kurallarına göre amelde bulunması yönünden Allah'ın sureti olduğuna inanırlar. Bazıları da bu sözü beğenmez ve insanın suret olmasını bu konuda farklı bir şekilde yorumlar. Bu konuda ne söylenirse söylensin, insanın Allah'ın *misal*/örnek veya *en yüce mesel*/örnek olduğu ve başka hiçbir varlığın bu bakımdan onunla eşit olamayacağı konusunda şüphe yoktur. Buna göre Hakk Teâlâ için *en yüce mesel* olmaktan bahsetmek asla, O'nun *misl*/dengi olmaması ve birlik ve eşsizlik sıfatıyla sıfatlanması ile çelişmez. Zira yukarıda zikredildiği üzere, *misl*/dengi, *misâl*den farklıdır; *misl*i/dengi ve benzeri olmamak asla *misâl*i/örneği olmamayı gerektirmez. *Misl*/denk, daima bir tür ikilik gerektirir. Buna göre varlığın, bir olmak bakımından *misl*/denk ve benzeri yoktur. Ancak bir olan her şeyin *misâli*/örneği olabilir. Bir şeyin *misâli*/örneği, onun ortaya çıkıp görünmesidir.

Buna göre hakikatlerden her birinin ortaya çıkması, o hakikatin *misâli*dir. Bundan da Platonik "*misâller*"/idealar olarak ortaya atılan şeylerin bir tür ifadelendirme yanlışı olduğu anlaşılmaktadır. Zira akıllar âleminde var olan soyut ve akledilir hakikatler bu âlemde var olan türlerin *misâl*leri/örnekleri değildir; bilakis bu âlemdeki türlerden her biri akıllar âlemindeki soyut akledilir bir türün *misâl*idir/örneğidir/ideasıdır. Buna göre bu âlemde var olan türlere "*misâller*" denilmesi, bu terimin akıllar âlemindeki soyut ve akledilir hakikatler hakkında kullanılmasından daha uygun ve kabule şâyândır.

Burada söylenilenler ışığında bir şeyin *misâlinin*/örneğinin, o şeyin görünüşü olduğu söylenebilir. Hakikatin görünüşü ise makam ve mertebe bakımından hakikatin kendisinden aşağıdadır. İsmâ'ilî düşünürler de *misâlden*/örnekten ve *misâli*/örneği olduğu şeyden bahsederken aynı anlamı dikkate alırlar ve gerçekte hakikatlerin çok mertebeliliğini kabul ederler. Yukarıda *misâlden*/örnekten ve *misâli*/örneği olduğu şeyden veya hakikatlerin çok mertebeliliğinden bahsedilebilmesi için işlerin zâhir ve bâtınının kabul edilmesi ve Kur'ân'da zâhir ve bâtına işaret eden dikkate alınması gerekir.

İslâm dünyasındaki tefsir tarihi ile aşinalığı olan kimseler Kur'ân'ın zâhir ve bâtınına önem vermenin İsmâ'ilî düşünürlere has olmadığını, bilakis vahyin başlangıcından itibaren ve İsmâ'ilîlerin ortaya çıkışından önce Kur'ân'ın bâtınî yönüne önem veren ve bu konuyla alakalı ayetler üzerinde düşünen kimseleri tanıyoruz. Elbette kendileri ehl-i bâtın olan ve insanın iç dünyasının derinliğiyle tanışıklığı olan kimseler Kur'ân'ın bâtınî yönüne ilgi gösterebilirler. İnsanın varlığı derinliği meçhul kalan sınırsız bir okyanustur ve insan onun sonuna ulaşamaz. Bu şaşkınlık verici varlık ezelî ilahî emaneti taşımayı üstlenmiştir ve velayetin anlamı bu emaneti taşımakta ortaya çıkar.

Velayet, Allah Teâlâ'nın zatî hallerinden olan bir ilahî sıfattır. Allah'ın zatî hâli olan bu ilahî sıfat daima ortaya çıkışı gerektirir. Allah da Kur'ân-ı Kerîm'de aynı anlama işaret eder ve "وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ": "O, velîdir/dost ve koruyucudur, hamîddir/övgüye layıktır."[12] Bu nitelik Hakk dışındakilere nispetle geneldir ve onun bütün eşyaya nispeti bir ve aynıdır: "عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى": "Arşa *istiva etti*" ayet-i kerimesinin tefsiri hakkında Hz. İmâm Mûsâ Kâzım'dan (as) şöyle buyurduğu bize nakledilmiştir: "إستوى على كلّ شيء" [Her şeye *istivâ etti. Mütercim*]. Yani, bir şey ona başka bir şeyden daha yakın değildir. Eşyanın O'ndan uzak oluşunun da gerçek bir anlamı yoktur.

Buna göre velayetin sureti, Allah dışındaki her şeyi kapsar. Ancak şu da bilinmelidir ki velayet suretinin Hakk dışındaki her şeyi kapsaması, Muhammedî ayn-ı sâbiteden/Hz. Muhammed'in (sav) sâbit özünden başkası değildir. Buna göre Muhammedî hakikat (sav), "Velî" isminin suretidir; bununla beraber Muhammedî hakikat kapsayıcı "Allah" isminin de sureti sayılır. Burada, bir olan suretin birbirinin enleminde yer alan iki ayrı şeyin gerçek sureti olamayacağı söylenebilir. Buna cevap olarak, "Velî" isminin ve kapsayıcı "Allah" isminin birbirinin boylamında yer aldığı ve Velî isminin Allah isminin bâtını olduğu, zira velayetin/veliliğin ilahiyetten/ilahlıktan daha gizli olduğu söylenebilir.

Buna göre velilik, ilahlığın bâtını ve gizli sırrı ya da ikna edici sırrı olarak değerlendirilir. Burada, ilahlık Muhammedî hakikatın (sav) bâtını ise, velilik de Muhammedî hakikatin (sav) bâtını olacaktır. Zira belirttiğimiz üzere velilik, ilahlığın bâtınıdır. İlahlık da Muhammedî hakikatın (sav) bâtını olduğundan, velilik de Muhammedî hakikatın bâtını olur. Elbette velilik ve ilahlık üst üste olarak ve birbirinin boylamında Muhammedî hakikatın (sav) bâtını olduğunda, Muhammedî hakikat (sav) da veliliğin ve ilahlığın zâhiri ve sureti olur.

İmdi zâhirin bâtından, bâtının da zâhirden asla ayrılmayacağını bilirsek, zâhir ile bâtın arasındaki ikiliğin aklî bir ayrım olduğunu ve ikisinin zorunlu varlık olmak bakımından bir ve aynı olduğunu da bilmiş oluruz. Bazı marifet ehline/sûfîlere göre İbn Fârız'ın aşağıdaki şiiri bu anlama işaret eder:

"وكأنّما خمرٌ ولا قدحٌ وكأنّما قدحٌ ولا خمرٌ"

"Şarabın saflığından ve camın inceliğinden dolayı
Camla şarabın rengi karıştı"

Şimdiye kadar söylenilenler ışığında Muhammedî hakikatın (sav), kemal/mükemmellik ve cemal/güzellik sıfatı ile görünen mutlak ilahî velilik olduğu ve hem bildirim hem de şeriat koyma peygamberliğini kapsayan etraflı mutlak peygamberlik olduğu söylenebilir. Burada zikredilebilecek bir nokta şu ki ha-

12 Şûrâ Sûresi, 27.

kikatin tek bir şeyde görünmesi bir yönden açık iken diğer yönden gizlilik perdesinde gizli kalır. Bu yüzden velayet/velilik, bâtınî bir şey olarak daima nübüvvet perdesinde gizli kalır.

Bazı arifler/sûfîler, velayetin/veliliğin peygamberlik perdesinde gizli kalmasa ve kendi zatının saflığı özü ile görünecek olsa, onun parlak ışığının etkisiyle her şeyin yanıp yok olacağına inanırlar. Allah'ın Hz. Peygamber'e (sav) "لولاك لولاك لما خلقت الأفلاك" [Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım, *Mütercim*] şeklindeki hitabı bu anlama işaret eder, zira bu kudsî hadise göre Allah, Peygamber'e "Sen olmasaydın, felekleri ve feleklere bağlı şeyleri asla yaratmazdım buyurmuştur." Bu sözün anlamı, velilik ışığı peygamberlik perdesinde gizli olduğu için her şey kendi yerinde bulunur, gök ile yer de kendi ekseninde döner. Ancak böyle olmasaydı, hiçbir şey kendi ekseninde dönmez ve âlemin konumları düzen kabul etmezdi.

Muhakkık arif Âkâ Muhammedrezâ Komşeyî bu konuda çok önemli bir hususa işaret etmiştir. Ona göre son peygamber Hz. Muhammed (sav) ve değerli vasileri, ilahî gayb ilminde ayn-ı sâbiteleri/sabit özleri bir olan tek bir ışık ve hakikattirler.[13] Bu gönül gözü açık arife göre, Hz. Peygamber (sav) ile onun haklı vasileri arasındak fark, onların ayn-ı sâbitelerinin/sabit özlerinin, ilahî gayb ilmindeki bilgi şeklindeki görünüşlerinden ibarettir. Komşeyî bu konudaki sözlerini aydınlığa kavuşturmak için bir örnek verir. O ölçünün hakikatine dayanır ve der ki: Biz soyut aklımızla ölçünün anlamını kavradık ve bu sırada ölçünün akledilir anlamının ölçü ve şekli olmayan soyut aklî bir suret olduğundan şüphelenmedik. Aynı anda veya ondan bir an sonra, aynı tümel soyut anlamı hayal âlemimize getirebilir ve onun ölçüsel suretini algılarız. Şüphe yok ki bir ölçünün hayalî suretini algıladığımızda ölçü anlamına bir şey eklemez ve onun anlamından bir şey de eksiltmeyiz.

Buna göre ölçünün tek bir anlamı bazen soyut ve tümel şekilde görünür, bazen de tikel olur ve belli bir şekil ve ölçü kalıbında ortaya çıkar.

Şu herkesin kabulüdür ki ölçünün akledilir tümel anlamı ile hayalî tikel anlamı arasındaki fark, o surete bir şey eklemek veya ondan bir şey eksiltmek suretiyle gerçekleşmez; bilakis bu fark, sadece durum ve görünüştür ve gerçekte tek bir hakikatin iki görünüşüdür.

Burada ölçünün tümel anlamı ile ölçünün tikel hayalî anlamı arasında fark görüldüğü, bu farkın da bir aklın soyutlaması ile diğer taraftan da hayalin giydirmesi (*telbîs*) ve suret yapmasına bağlı olduğu söylenebilir. Komşeyî bu problemi temelsiz görür ve aklın soyutlamayla meşgul olmakla beraber, ölçüyü ölçü olmaktan/ölçülükten soyutlamaz. Ölçü de aklın onu eklenti ve bağıntılardan

13 Dâvûd Kayserî, *Resâil-i Kayserî bâ Havâşî Komşeyî*, thk. Seyyid Celâleddîn Âştiyânî, Meşhed, 1357, s. 67.

soyutlayacağı ölçülükten başka bir şeye sahip değildir.

Buna göre akıl ölçünün anlamını kavramakla beraber, bu konuda soyutlama adıyla bir iş gerçekleştirmez. İnsan hayali de ölçünün anlamını kavramada giydirme yapmaz ve ölçüyü kavramaktan başka bir şey icra etmez. Buna göre ölçü kendisine bir şey eklenmeden veya kendisinden bir şey eksiltilmeden hem akledilir ve tümel olabilir, hem de hayalin algısında tikel ve belirli şekilde görünür.

Âkâ Muhammedrıza Komşeyî der ki: Biz ölçünün hakikatini kriter kabul ederiz, çünkü bir ayn-ı sâbite/sabit öz bir olmakla beraber, özünde ve arazlarında değişiklik meydana gelmeksizin farklı ve pek çok öz olabilir.

Buna göre Muhammedî sabit ayn (sav) kendisinin vasi ve halifeleri ile birdir; küllî velilik bir olduğundan, görünüş türünden başka aralarında bir farklılık yoktur. "أوّلنا محمّد وآخرنا وأوسطنا محمّد" [İlkimiz, Muhammed'dir; sonumuz ve ortamız Muhammed'dir. *Mütercim*] şeklindeki rivayet bu anlama gelir ve bundan da, "Velayetin/veliliğin mührünün" Hz. Peygamber'in (sav) masum vasilerinden her biri hakkında doğru olduğu anlaşılır.[14] Bazı kimselerin Hz. 'Alî bin Ebî Tâlib'i (as) velilliğin mührü sayması, diğer bir grubun da Hz. Mehdî İmâm-ı Asr'ın (a.f./*'accelellâhu ferecahû*/ Allah onun çıkışını çabuklaştırsın) veliliğin olduğunu vurgulaması şeklindeki iki nazariye arasında hiçbir çelişki ve zıtlık yoktur.

Burada dile getirilebilecek bir başka mesele şudur: Son Peygamber (s.as.) genel olarak bütün insanları İslâm'ın hükümlerine ve şeriatın kayıtlarına davet etmekle beraber, istidatlı ve hazırlıklı kimselerle ilgili olarak, özel velilik davetinden esirgememiş ve onları kalbî ameller ve tarikat hükümleriyle yükümlü kılmıştır.

Bu yüzden ashaptan pek çok kimse ruhlar âleminin yüksek makamlarına ulaşmış ve surî ve ruhî keşifler elde etmişlerdir. Ashab-ı Suffe arasında şer'î amel ve ibadetlere ek olarak bazı kalbî amellerle ve daimî zikir ve fikirle meşgul olan kimselerdi.

Bazı marifet ehli/sûfîler, arifler/sûfîler arasında bilinen ve bâki olan hırka ve tacın son Peygamber'e (sav) has olduğuna ve hırka ve tacı Allah'ın ona miraçta has kıldığına, ahirete irtihalinin yaklaştığında mirasî ilimleri ve özel ilahî vergileri safa ehlinin reisi ve arifler silsilesinin başı olan Hz. 'Alî'ye (as) emanet ettiğine inanırlar.[15] Burada bazı kimselerin bu sözü inkâra giriştiği ve doğruluğunun senedini şüpheli gördüğü söylenebilir. Bu düşünce tarzına düşman olan kimselerin geneli böylesi sözleri sûfîlerin uydurması sayar ve onları İslâm'ın öğretilerinin ruhuyla uyuşur görmez. Biz şimdi bu tartışma ve çatış-

---

14 Kayserî, *a.g.e.*, s. 68.

15 Hâcsultân Muhammed Gonâbâdî, *Sa'âdetnâme*, 1347 Şemsî, s. 188-189.

ma alanına girmeyelim ve zâhir ehli ile bâtın elhli arasındaki çatışmayı ele almayı bir başka fırsata erteleyelim. Ancak bu konuda ne söylenirse söylensin, Peygamber'in vahiy mahzenine bağlantısı olduğunda, Kutsal Ruh ile konuştuğunda şüphe yoktur. O, miraca çıkmıştır ve Allah onun semavî miracı hakkında "دَنَا فَتَدَلَّى" [Sonra yaklaştı, derken sarkıverdi.] (Necm Sûresi, 9), yani Peygamber ile Allah arasındaki araçlar öylesine kaldırıldı ki yaklaşma saf oldu ve belirlenim perdesi olmaksızın Peygamber kendini müşahede etti. İnsanın zatından örtü kaldırıldığında kendini sırf asılı olma ve saf sarkma olarak görür. İşte bu makamda örtü diğer mümkün varlıkların üstünden de kalkar.

Örtüler ve itibarlar kaldırıldığında, malul olma itibarı da ortadan kalkacak, kıyamet kişi için apaçık hâle gelecek, "Mülk kimindir?" nidası ve "Bir ve Kahredici olan Allah'ındır" cevabı Hakk Teâlâ'dan kulağa gelecektir. Bu konuda bazı marifet erbabı/sûfîler [Hz. Mevlânâ] şiir diliyle şöyle söylemiştir:

"Ahmed âlemde ikinci kez doğandır — O açıkça yüz kıyamettir
Hepsi ona kıyameti sordular — "Ey (sen) kıyamet, kıyamete ne kadar yol var?"
Çok zaman hâl dili ile der ki — "Birisi dirilişten dirilişi mi sordu?"
[Mevlânâ, *Mesnevî*, Mütercim]

Hakkında hiç şüphe edilemeyecek olan bir diğer gerçeklik, İslâm Peygamberinin şahsında gerçekleşen "hatm-i nübüvvet/peygamberliğin mühürlenip sonlanması"dır. Son peygamberlik kaftanı, mutlak veliliğe ve büyük halifeliğe sahip kimseye verilmiştir. Peygamberliğin mühürlenmesi Hz. Peygamber'in (sav) şahsında, bu peygamberin hükümlerinin ebedî olması ve asla zeval bulmamasıdır. Burada gündeme gelen soru acaba Hz. Peygamber'in (sav) bâtınî makamlarının bilgisi onun zâhirî makamları gibi zorunlu ve gerekli midir? Hz. Peygamber'in bâtınî makamlarını bilmenin zorunlu olması halinde, nasıl ve hangi yolla bu bilgi elde edilebilecektir? Bilinmelidir Hz. Peygamber'in (sav) bâtınî makamları Kur'ân'ın iç katmanları ile örtüşür ve ilahî vahyin iniş mertebelerini açığa çıkaran Kur'ân'ın iç katmanları resmî ve zâhirî ilimler zümresinde yer almaz. Okuldaki öğretim ve öğrenim yoluyla ve mantıksal kurallara tutunmakla da o elde edilemez.

Buna göre ilahî vahyin hakikati ve Kur'ân'ın iç katmanları zâhir üzere donup kalmış ve resmî zâhirî ilimlere batmış kimseler için anlaşılabilir değildir. İlahî kitap, kayyımsız/vasisiz değildir, bu kitapta indirilmiş hakikatler kitabın kayyımı/vasisi için açık ve aydınlıktır. Bu düşünce biçimine göre Hz. Peygamber (sav), Allah'ın en mükemmel delilidir (*hüccet-i bâliğa*) ve onun vefatından sonra yeryüzü delilsiz kalmaz. Bu delil, kitabın kayyımıdır/vasisidir ve Kur'ân'ın hakikatleri onun nezdinde korunur. Doğrudur, Kur'ân'ın hakikatleri Hz. Peygamber'in varlığına indirilmiş ve gayb makamından ve

bâtın aşamalarından zuhur alanına ulaşmıştır. Ancak bu iniş kuruyarak gerçekleşmemiştir. Kuruma olmadan iniş ile kastedilen inen şeyin aşama aşama inmekle beraber, yüksek aşamaları boş kendinden boş bırakmamasıdır [kendi ile doldurmasıdır].

Bir başka deyişle, kurumadan iniş, inen şeyin gaybın mümkününden ve sudurun kaynağından inişinin son aşamasına kadar her yeri doldurması ve her şeyi kuşatmasıdır. Bu kuşatma ve inişte inen şey asla arkasını boş bırakmaz ve gittikçe daha aşağı mertebelere inmekle beraber, daha yüksek makamlarda da kendi varlığını korur. İlahî vahiy zikredildiği şekilde iner ve Allah'ın en mükemmel delili olan Hz. Peygamber'in varlığında gerçeklik kazanır. Hakk Teâlâ'nın kelamı/sözü/konuşması kendisinin bütün iniş ve çıkış evrelerinde ve mertebelerinde Allah'ın mükemmel delili olmaksızın makbul ve anlaşılır olmaz.

Allah'ın sözü hakkında Hakk Teâlâ'nın en mükemmel deliline önem vermeyen kimseler ancak kabuk ve dış evreye ulaşabilirler. Bu kimseler en mükemmel delilin ve Kur'ân'ın bâtınî anlamının varlığına inanmadıkları için Allah'ın sözünü manevî içeriğinden boşaltır ve sathî zâhirî olan ile yetinirler.

Kur'ân, anlamları bildik felsefe ve yaygın düşünceler ile anlaşılabilecek bir kitap değildir; bilakis onun metni gerçek anlamlarıyla tevil edilmelidir/yorumlanmalıdır. Bu iş de kelam ilminin sorumluluğunun dışında değildir. Kur'ân'ın bâtınî anlamları mantıksal kıyaslarla da elde edilemez. Ruhanî bilgilere varis olan ve işlerin hem zâhirini hem de bâtınını bilen kimseler Kur'ân'ın maneviliğine ve bâtınına yaklaşabilirler.

Bu kimseler, Allah'ın delili ve Kur'ân'ın kayyımı/vasisi olan kimselerdir. Bu, İslâm dünyasında vahyin başlangıcından itibaren ve Hz. Peygamber'in tâbileri arasında dile getirilmiş en önemli ve esaslı meseledir ve Şî'îlerin düşünceleri de onunla bağlantılıdır.

Buna göre Şî'îlik mezhebinin tâbileri ile İslâm dünyasındaki diğer mezhebî fırkalar arasındaki farklılık yüzeysel ve zâhirî bir farklılık değildir ve tarihsel bir olayla da bağlantılı değildir. Bu farklılık düşünce biçimiyle bağlantılıdır, zâhir ve bâtın ya da mülk ve melekût yöntemini açığa vurur.

Daha çok işlerin bâtınına ve eşyanın melekûtuna önem veren Şî'a düşünürlerine göre masum İmâmlardan (as) her biri Allah'ın bu âlemdeki zuhur ve tecellisidir/görünüşüdür. Allah'ın masum İmâmın (as) varlığındaki zuhur ve tecellisinin anlamını kavramak için genelde aynanın işlevinden ve eşyanın onda görünmesinden bahsedilir.

Şüphesiz ayna görünen şeyler aynanın cismine hulûl etmemiş/yerleşmemiştir, içinde de değildir. Buna göre masum İmâm (as) ilahî zuhur ve tecellidir ve

Yaratıcı ile yaratılan arasındaki her türlü hulûl/içine girip yerleşme ve ittihâd/birleşme söz konusu değildir. Bir insan Allah'ın masum İmâmın (as) varlığındaki zuhur ve tecellisinin anlamını anlayabilse ve İmâmın Hakk Teâlâ'nın bütün isim ve sıfatlarına kamil mazhar oluşunun mânâsını kavrayabilse, *ta'tîl*/aşırı tenzih sebebiyle Allah'ın sıfatlarını inkâr etme ve *teşbîh*/Allah'ı yaratıklara benzetme tehlikesine düşmekten emin olur. Bundan da tevhit ile İmâmoloji (*imâmsinâsî*) arasındaki ilişkinin sağlam bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır ve Allah dostlarının Hakk Teâlâ'nın bütün isim ve sıfatlarına kamil mazhar olduğunu bilmeyen kimseler tevhit meselesinde problem yaşarlar. Şî'a'nın düşünürleri bu meseleyi vurgulamış ve İslâm dünyasının büyük düşünürleri de bu konuda kafa yormuşlardır.

İslâm dünyasındaki aklî ve felsefî düşünce tarihi ile tanışıklığı olan kimseler İslâm dünyasının ilk büyük filozofunun Ebû Nasr Fârâbî'nin zamanının çoğunu aklî düşüncelere sarf ettiğini ve sürekli düşünme sebebiyle *müstefâd*/kazanılmış akıl aşamasına ulaştığını iyi bilirler.

İnsan *müstefâd*/kazanılmış akıl aşamasında maddî şeylerin ağırlığından kurtulur ve Faal Akıl'ın işrâklarından/ışımalarından faydalanır. Faal Akıl'ın ışımalarının etkisiyle yüce hakikatler ve manevî haller insanın kalbine ve aklına tecelli eder/görünür, taşma ve ilhamlar kapısı onun yüzüne açılır. Fârâbî ve diğer ilahî/metafizikçi filozofların yürüdüğü yol, bir tür aklî tasavvuf veya teemmülî irfan olarak isimlendirilebilecek bir yoldur.

Fârâbî ve benzerlerine göre akıl her yerde ve bütün bağlamlarda vardır ve âlemin sistemi, aklî bir sistemdir. Her şey küllî aklın uzanımıdır ve onun görünümlerinden bir görünümdür. Bu filozofun ve başka müteellih/dindar/sezgici filozofların nazarında, insan mutluluk makamına ve Allah'ın yakınlığına ancak akıl temelinde/akla uygun yaşayarak ve düşünmek suretiyle işlerin hakikatini anlayarak ulaşabilir. Bilinmelidir ki burada aklî tasavvuf ve teemmülî irfan/rasyonel mistisizm olarak dile getirilen şey zühd ve riyazet ehlinin manevî yolculuk yolu ve amelî tasavvuf yöntemi olarak gördüğü şeyden farklıdır.

Doğrudur, Fârâbî kendisinin nispeten uzun süren ömründe zühd ve riyazet ehliydi, ama zühd ve riyazeti tasavvufun aslî yolu olarak görmemiş ve başka her şeyden ziyade teemmül ve düşünmeye önem vermiştir. Fârâbî'nin fikrî ve felsefî eserlerine müracaat ettiğimizde bu arif meşrep filozofun akıl ve kalbin kaynağını bir saydığını ve akıl ve işrâkın/mistik aydınlanmanın birleşmesi yolunda çok çaba sarf ettiğini görürüz. İstişrâk/mistik aydınlanma yolunda yürüyen ve aklî teemmül aracılığıyla aklî tasavvuf ve teemmülî irfana/rasyonel mistisizme ulaşan sadece Fârâbî değildir; bilakis, İslâm felsefesinin kurucusu sayılan bu büyük filozoftan sonra eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ da bu vadiye girmiş ve irfan ve tasavvuf tacını kendi felsefesinin başına geçirmiştir. O,

önemli kitabı *el-İşârât ve't-Tenbîhât* kitabının dokuzuncu namatında/namat isimli bölümünde irfan hakkında pek az kimsenin konuşabileceği güzellikte konuşmuştur. İbn Sînâ'nın düşüncelerini eleştiri bağlamında hiçbir çabayı esirgemeyen İmâm Fahreddîn Râzî, bu büyük filozofun irfanî nazariyeleri konusunda başka türlü konuşmuştur. İmâm Râzî, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ına yazdığı şerhte şöyle söyler: "İbn Sînâ'nın irfan ve ariflerin makamları hakkında söyledikleri öylesine düzenli ve tutarlıdır ki ondan önce ve sonra hiç kimse meseleyi bu güzellikte ortaya koyamamıştır."[16]

Elbette İbn Sînâ ve Fârâbî arasında irfanî düşünceler konusunda gözden kaçırılmaması gereken farklar vardır. Fârâbî'nin irfanî düşünceleri onun eserleri ve yazıları arasında dağınıktur ve gerçekte bu filozofun felsefî düşüncesinden ayrı değildir. Buna karşılık İbn Sînâ'nın irfanî düşünceleri bir yerde toplanmıştır ve onun felsefî düşüncesiyle karışık değildir.

Gerçekte İbn Sînâ felsefî düşünceleri ile irfanî düşünceleri arasında ayrım yapar ve onlardan her birini ayrı bölümler olarak ele alıp inceler. Bizim burada aklî tasavvuf ve irfanî düşünceye [rasyonel mistisizm ve mistik rasyonalizm] olarak dile getirdiğimiz şey Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserleriyle sınırlı değildir; bilakis bu düşünce şekli İslâm dünyasındaki pek çok ilahî/metafizikçi filozofun eserinde görülebilmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ arasındaki zaman aralığında kendi felsefî düşüncelerinde bir tür aklî tasavvufa ve irfanî düşünceye eğilim gösteren büyük bir filozof [Ebû'l-Hasen 'Âmirî] tanıyoruz. Bu sûfî tabiatlı filozof *en-Nüsükü'l-'Aklî ve't-Tasavvufu'l-Millî* (Aklî Kulluk/Dindarlık ve Dinî Tasavvuf) adlı bir kitap yazmış ve o kitapta vahiy ve ilham meselesini ele almıştır. Bu adın seçilmesi Ebû'l-Hasen 'Âmirî nazarında, vahiy ve ilham ile bağlantılı olan ve nefsin taşma ve ışımaları sayılan şeyin bir tür aklî *nüsük* olduğunu gösterir. *Nüsük* kelimesinin sözlük anlamından -ki kulluk, dindarlık, pâklık ve Allah'a yakınlıktır- hareketle Ebû'l-Hasen 'Âmirî'ye göre akıl ile ilahî hükümler arasında ayrılık ve zıtlığın olmadığı ve akledilir şeylerin Allah Teâlâ'ya yakınlığı gerektirdiği anlaşılabilir. Aklî tasavvuf ve irfanî düşünce eğilimi bir ilahî/ilahiyatçı filozof için asla yabancı bir şey değildir; bilakis aklî müşahede ve derunî düşünce insanın müteellih/ilahiyatçı olması için zorunlu bir şeydir. Elbette bu sözün doğruluğu İbn Rüşd gibi bir filozof hakkında problemsiz değildir, zira İslâm dünyasının Batı'sında ortaya çıkan bu filozof başka türlü düşünür ve onun düşünce biçimi İslâm dünyasının Doğu'sundaki filozoflardan farklıdır.

İbn Rüşd'ün İslâm dünyasının Batı'sında Aristo'nun düşünce ve görüşlerini açıklama ve yorumlama ile meşgul olduğu zamanda, Sühreverdî İslâm dün-

16 Râzî, *el-İşârât*, Dokuzuncu Namat'ın başlangıcı.

yasının Doğu'sunda Aristo'nun felsefesinin zaaf noktalarına işaret ediyor ve hikmetin/felsefenin eski İran'daki önemi üzerinde ısrar ediyordu. Bilinmelidir ki Sühreverdî, Hüsrevânî hakîmlerin hikmetine/filozofların felsefesine ilgi gösterdiği gibi Kur'ân-ı Kerîm okumaya ve ezberlemeye ve bu semavî kitabın bilgileri üzerinde düşünmek konusunda ısrar ediyordu. O, tevile ilgi gösteriyor ve Kur'ân'ın bâtınî anlamları üzerinde düşünüyordu. Kur'ân'ın bâtınî anlamları üzerinde gösterdiği dikkat ve düşünme neticesinde bir tür aklî tasavvufa ulaşmış ve İşrak felsefesi adlı bir düşünce akımı kurmuştur. Sühreverdî aklî zevk ve müşahedeye çok önem vermiş ve bu büyük vergiden nasipsiz olan kimsenin bahs ve cedel/araştırma ve tartışma yoluyla kesinlik makamına ulaşamayacağına inanmıştır.[17] Onun kendisi aklî zevk ve müşahedeye sahip kimselerdendir ve *Hikmetü'l-İşrâk* kitabının girişinde şöyle söyler:

"Bu ulaştığım şeye ilk olarak zevk ve müşahede yoluyla ulaştım, sonra onu ispatlamak için burhan ve istidlal aradım."[18]

Sühreverdî mükaşefe ile müşahede arasında fark görür ve bu iki terimi farklı şekilde tanımlar. Bu İşrâkî filozofa göre mükaşefe; düşünce veya sezgi ya da gaybî bir içe doğuş (*sânih*) yoluyla nefste bilgi hasıl olduğunda gerçekleşir. Müşahede konusunda ise, ışıkların parıltısı nâtık/insanî düşünen nefsin levhası üzerine öylesine vurur ki vehmin her türlü tartışma ve direnci ortadan kalkar. Bazıları müşahede konusunda, gaybî anlamların insanın müşterek hissinde o anlamlara uygun suretler olarak göründüğüne ve kişinin onları duyulur olarak müşahede ettiğine inanır. Sühreverdî felsefesinde önemli olan onun ezelî hikmete/felsefeye dayanması ve âlemin asla o hikmetten/felsefeden ve o hikmeti/felsefeyi taşıyan hakîmden/filozoftan mahrum kalmadığına ve kalmayacağına inanmasıdır. Zira rabbanî inayet bu âlemi gerektirdiği gibi, onun iyiliğini ve kalıcılığını da gerektirir. Bu âlemin iyiliğinin müteellih/dindar filozofların yönetimine bağlı olduğunda da şüphe yoktur. Sühreverdî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir:

"بل العالَم ما خلا قطّ عن الحكمة وعن شخص قام بها عنده الحججُ والبيّناتُ"[19]

[Bilakis âlem, hikmetten/felsefeden ve kesin ve açık delillere sahip olup da onu ayakta tutacak kimseden asla mahrum olmamıştır. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Sühreverdî hikmet/felsefe ve hakîmin/filozofun bütün çağ ve dönemlerde var olduğunu söyler ve onu ezelî ve ebedî bir hakikati olarak görür.

Şüphesiz Sühreverdî'nin hikmet ve hakîm dediği şeyle kastettiği resmî/zâhir

---

17 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, taş baskı, s. 27.

18 Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 15-16.

19 Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 19.

ilim ve cedel ehlinin âlimi değildir, zira âlemin iyiliği resmî ilim ve cedelci âlime bağlı değildir.

Önceki bölümlerde Şî'a düşünürlerine göre velayetin/veliliğin, peygamberliğin bâtını olduğu, âlemin de asla velî ve hüccet-i kâimden hâlî olmayacağını belirtmiştik. Sühreverdî'nin kendi eserlerinde hikmetten ve hakîmden bahsettiği doğrudur, ancak o hikmetten kastının bahsî felsefeler ve lafzî tartışmalar olduğunu da vurgular. Buna göre o, aklî müşahede ve insanın gaybın ilkeleriyle bağlantısı meselesine önem verir, bu yüzden de Kur'ân'ın bâtınî anlamlarını anlamak onun için çok önemlidir.

Sühreverdî kitabın kayyımına/vasisine de işaret eder ve ilahî kitabın ve Allah'ın sözünün her zaman bâki olduğu gibi, kitabın kayyımının/vasisinin de daima var olacağına inanır. Bu İşrâkî filozofa göre kitabın kayyımı/vasisi Allah'ın yeryüzündeki hücceti ve halifesidir, ancak onun halifeliği başkalarına üstün gelme ve onlara hâkim olma şeklinde değildir. Allah'ın halifesi Hakk'ın feyzi olmakla beraber, bazen gizlidir ve hiç kimse onu göremez. Halife olmakla beraber gizli olan müteellih hakîm/mistik filozof pek çok sûfînin ıstılahında "kutup" olarak isimlendirilir. Bu kutupların sayısı birden fazla olabilir, ama her çağda ve dönemde onların en kamili bir tanedir. Sühreverdî'nin eski İran hakîmlerine/filozoflarına ve onların ışık nazariyelerine ilgi gösterdiği ve bu ışık hikmetini/felsefesini diriltmeye çalıştığı doğrudur. O, *Kelimetü't-Tasavvuf* risalesinde şöyle söyler:

"Biz şerefli ışık hikmetine/felsefesini ve Fars hakîmlerinin/filozoflarının himmetini *Hikmetü'l-İşrâk* kitabında diriltmeye çalıştık ve onu ele alıp inceledik."[20]

Bu İşrâkî hakîme/filozofa göre, Platon'un ve ondan önceki hakîmlerin/filozofların zevki de Fars hakîmlerinin/filozoflarının ışık hikmetinde/felsefesinde dile getirilen görüşlerle uyumludur. O eski İran'ın ışık felsefesini sadece Platon'un ve eski filozofların zevki/mistik tecrübesi ve bilgisi ile uyumlu görmez; bilakis bu müteellih hakîmin/dindar filozofun nazarında Fars filozoflarının ışık felsefesi Kur'ân-ı Kerîm'in bâtınî bilgileri ile uyumlu olabilir.

Doğrudur, Sühreverdî Farsların ışık felsefesini diriltmek ve Kur'ân'ın bâtınî anlamları üzerinde düşünmek suretiyle İşrâk felsefesine ve bir tür aklî tasavvufa ulaşmıştır, ancak eserlerinde masum İmâmların ve ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytin rivayet ve hadisleri pek az geçer. Masum İmâmlardan (as) gelen rivayet ve hadisler aklî tasavvuf olarak isimlendirilebilecek şeye ilgi duyan kimseler için çok faydalı zengin ve sonsuz bir kaynaktır. Elbette ilahî sözün ve Allah'ın kitabının bâtınına ilgi duyan kimseler kitabın kayyımına/vasisine

20 Sühreverdî, *Seh Risâle-i Şeyh-i İşrâk*, thk. Necefkulî Habîbî, Tahran, s. 117.

de alaka gösterir ve evliyanın ve Hakk'ın dergâhının yakınındakilerin sözlerinden faydalanırlar. Ancak bu durum resmî bir boyut kazanmamış ve Emevî ve Abbâsîlerin çok uzun süren halifelik yıllarında işler başka türlü olmuştur.

İslâm dünyasında Emevî ve Abbâsîlerin uzun halifelik dönemlerine ek olarak, masum İmâmların (as) sözlerinin gündeme getirilmesi ve onlardan faydalanılması için uygun ortamın oluşmadığı başka yönetimler de ortaya çıkmıştır. 1453 yılında Osmanlı Padişahı Sultan II. Mehmed [Fatih Sultan Mehmed] İstanbul'u (*Konstantiniyye*) fethetmiş ve Doğu Roma İmparatorluğu'na son vermiştir. 1525 yılında Babür, Delhi'yi almış ve Hindistan Moğol Hanedanlığı'nı kurmuştur. Ancak bu iki yönetimden hiçbiri işlerin bâtınına eğilim göstermemiş ve tevilci düşünce biçimini ortaya atmamış ve masum İmâmlardan (as) gelen rivayet ve haberler üzerinde düşünmek için uygun zemin oluşmamıştır. Tevilci düşüncenin yokluğu sebebiyle aklî gelişim de durmuş ve insanların düşüncesi yüzeysel şeylere ve dinin zâhirleri üzerinde donmaya meyletmiştir. Ancak bu iki yönetimin kuruluşu arasında, İslâm dünyasında bir başka yönetim oluşmuş olup bu yönetim dünyanın diğer noktalarındaki İslâmî yönetimlerden temelli biçimde farklıdır.

Bu yönetim 1501 yılında Şâh İsmâ'îl Safevî tarafından kurulmuştur ve Safevî Hanedanı İran'da ortaya çıkmıştır. Ancak biz şimdi bu hanedanın ortaya çıkış biçiminden ve bu hanedanın yöneticilerinin diğer İslâmî ve gayr-i İslâmî yönetimlerle olan çatışma şeklinden bahsetmeyeceğiz. Ancak şu kadarını ifade edelim ki Safevî hanedanı yöneticilerinin döneminde ortam, masum İmâmlardan (as) gelen hadis ve rivayetler üzerinde düşünmek için diğer zamanlarda olduğundan daha müsait hâle geldi ve Şî'îlik mezhebinin zengin ve içerikli bilgileri inceleme konusu yapıldı. Şî'î düşünürler için çalışma ve faaliyet alanı açıldı ve Mîrdâmâd ve Sadrulmüteellihîn Şîrâzî gibi büyük filozoflar toplum sahnesinde göründü.

Mîrdâmâd'ın Sühreverdî'nin düşünceleri ile tanışıklığı vardı ve bu İşrâkî filozofun eserlerini dikkatle inceledi. O, şiir yazarken "işrâk" kelimesini mahlas olarak kullandı ve bu terimi seçerek Şeyh-i İşrâk'ın düşüncelerine olan ilgisini gösterdi. Burada dikkat çeken husus şu ki Mîrdâmâd, ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytten (as) gelen hadis ve rivayetler aynasında Sühreverdî'nin İşrâkî ve tevilci düşünceleriyle daha iyi yakınlık ve tanışıklık kazandı. Bu müteellih/dindar filozofun eserlerine, özellikle de *Cezevât* (Közler) ve *er-Ravâşihü's-Semâviyye* (Semavî Sızıntılar) kitaplarına baktığımızda, onun sadece fıkhî ve ahlakî meselelerle alakalı rivayet ve hadisleri iyi bilmekle kalmayıp, bilgilerin usulüyle ve bâtınî ve manevî şeylerle ilgili rivayetler konusunda düşündüğünü de görürüz. Bu ifade Sadrulmüteellihîn Şîrâzî hakkında da geçerlidir. Zira Sadrulmüteellihîn felsefe ve aklî meseleler konusunda Mîr-

dâmâd'ın öğrencisidir ve bir öğrencinin fikirleri genelde hocasının fikirlerini andırır. Şüphesiz Sadrulmüteellihîn bir filozoftur ve filozofça düşünür, ancak o pek çok ve çeşitli kitap telif etmekle beraber *Şerhu Usûli'l-Kâfî*'yi kaleme almıştır. *Şerhu Usûli'l-Kâfî* kitabı, ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytin hadis ve rivayetlerinin anlamını açıklamak için yazılmış olmakla beraber, Sadrulmüteellihîn'in felsefesinin uzantısı da sayılır.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Mîrdâmâd kitaplarından birini *er-Ravâşihü's-Semâviyye fî Şerhi'l-Ehâdîsi'l-İmâmiyye* (İmâmî Şî'îlerinin Hadislerinin Şerhi Konusunda Semavî Sızıntılar) adıyla kaleme almıştır. Bu kitap da ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytin hadis ve rivayetlerinin anlamını açıklamaya has olmakla beraber, felsefî bir kitaptır. Buna göre bu iki büyük filozofun -yani Mîrdâmâd'ın ve Sadrulmüteellihîn'in- fikrî ve felsefî okulunda, hadislerin anlamını felsefî ve aklî düşünce ile şerh etmek/açıklamak her zaman var olmuştur ve hadis şerhi adıyla yazılan şeyler felsefî kitaplar kategorisinde yer alır.

Bu bölümün başlarında İslâm filozoflarının Kur'ân'ın maneviyat ufku üzerinde düşündüklerini ve bu yolla pek çok meseleyi çözdüklerini dile getirmiştik. İmdi ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytin (as) haber ve hadislerinin anlam ufkunun da Mîrdâmâd ve Sadrulmüteellihîn Şîrâzî gibi düşünürlerin üzerinde düşündüğü aydınlık ve şeffaf bir ufuk olduğunu vurgulayalım. Safevîler hanedanı yönetimi zamanında İran'da düşünürlerin masum İmâmların (as) sözleri hakkında düşünebileceği ve kendi düşüncelerini resmî şekilde yayabilecekleri bir zemin ve altyapı oluştu.

Ni'metullâhî sûfîleri silsilesinin kutuplarından sayılan Hâcc Mollâ Sultân Muhammed Gonâbâdî *Sa'âdetnâme* adlı kitabında şöyle söyler: "Safevî sultanları surî ve zâhirî saltanata sahip olmakla beraber irşat/mürşitlik makamı ve manevî saltanat sahibi idiler, zira onlar Oniki İmâmcı Şî'îlere son derece değer verdiler." Elbette bu yazar pek çok liyakatsiz kimsenin Sultan'a yaklaşmak için tasavvuf ehlinin elbisesiyle ortaya çıktığına ve kendilerini sûfî saydığına işaret eder.

Hâcc Mollâ Sultân Muhammed Gonâbâdî meşhur arif/sûfî 'Abdurrahmân Câmî ile ilgili olarak memnuniyetsizliğini dile getirir ve onun *Nefahât* kitabında sûfîlerin bütün şeyhlerini saydığını, ama diğerlerinde ilim, fazilet, hâl ve makam yönünden diğerlerinden yüksek olan Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî'den bahsetmediğini söyler. O, Safevî sultanlarının dedesi olan Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî'nin ilim mertebelerini ortaya koymak için ilginç bir tarihî olayı zikreder.

Olay şöyledir: Bir gün Şeyh Safiyyüddîn, Erdebil'in Dârü'l-İrşâd Camii'nde bir grup öğrenciyle dinî ilimler dersi yapıyordu. O sırada o çağın seçkin ilim adamlarından bir grup aynı camiide ders veriyordu. Ders sırasında alimlerden biri, Ehl-i Sünnet'in eserlerinde zikrettiği bir hadise rastgeldi. O hadis şöyledir: Hz.

Peygamber (sav) ikindi namazında şaşırır ve [dört rekat olan namazı] ikinci rekatte namazı sona erdirir, selam verir. Sahabeden biri der ki: "Ey Allah'ın resulü, Allah namazı mı kısalttı, yoksa siz namazı mı unuttunuz?" Hz. Peygamber cevaben ikisi de değil der. Burada öğrenciler o alime itiraz eder ve der ki: Hz. Peygamber'in (sav) yalan söylemesi nasıl mümkün olur? [Çünkü hadisteki olay ancak ikisinden biriyle açıklanabilir ve Hz. Peygamber ikisini de nefyetmekle hakikate mugayir beyanda bulunmuş olmaktadır. *Mütercim*] Üstat öğrenciye cevap veremez. Camiide bulunan öğrenciler bu soruyu diğer alimlere de sorarlar, ama doğru bir cevap alamazlar. Sonunda Şeyh Safiyüddîn Erdebîlî'nin huzûruna gelir ve derler ki: Acaba bu hadis yalan olarak mı nakledilmiştir, yoksa Hz. Peygamber (sav) yalan mı söylemiştir? Şeyh Safiyüddîn onların [Ehl-i Sünnet'in] rivayetini yalanlamak istemediği için demiştir ki: "İkisi de değildir; ancak namaz müminin miracı olduğu için, namaz sona erdiğinde kamil mümin huzûr makamına ulaşır, huzûr makamına ulaşmanın münasibi de selamın başlamasıdır. Bu yüzden her namazın sonunda selam zorunlu ve gereklidir."

Şeyh şunu da ekler: "O gün Hz. Peygamber'in (Hakk Teâlâ'ya yakınlık mertebelerindeki seyri diğer günlerde olduğundan daha hızlı idi. Bu yüzden ikinci rekatta yakınlık makamına ulaştı ve birinci oturuşta selam verdi."[21]

Öğrenciler Şeyh'in cevabını beğenir ve onun zekasına hayran olurlar.

Bu konuda ne söylenirse söylensin, Safevî hanedanı zamanında Şî'î düşünürlerin başka yöneticilerin zamanında olduğundan daha fazla kendi düşüncelerini yaygınlaştırabilecekleri bir zemin ve ortam oluştuğunda şüphe yoktur. Bu uygun zemin sebebiyle Isfahan fikir ve felsefe okulu ortaya çıkmış ve güçlü bir fikrî hareket olarak hayat alanına adım atmıştır. Bütün bunlarla beraber Isfafan fikir ve felsefe okulunun karşıtsız olmadığı ve bu düşünce akımında iniş-çıkışlar olup her aşaması incelenebilir. Burada Şeyh Safiyüddîn Erdebîlî ile ilgili aktarılan olay onun tevil ehli/tevilci olduğunu ve dinî olay ve durumlara bâtınî bir gözle baktığını göstermektedir. Bu düşünce tarzı Safevî sultanları hanedanının ilk ortaya çıkışında yaygındı ve yöneticiler tarafından desteklenmiştir. Ancak bu düşünce tarzına karşı çıkan kimseler asla sessiz değildiler ve yavaş yavaş kendi konumlarının siperini daha güçlendirmişlerdir.

İşlerin durumu şöyleydi: Safevî hanedanının saltanatının sonlarında zamanın durumu tamamen değişti ve düşünce tarzı başta göründüğünden tamamen farklı bir hâl aldı. Gözden kaçırılmaması gereken temel bir nokta şudur ki zâhir-bâtın dengesi son derece incedir ve sonuçta bu dengeyi korumak asla kolay olmayacaktır. Tarihî araştırmalar tevilciler ile karşıtları arasındaki anlaşmazlık ve mücadelenin daima sürdüğünü göstermektedir ve bugün de bir

21 Hâcc Sultân Muhammed Gonâbâdî, *Sa'âdetnâme*, 2. Baskı, 1347, s. 198.

şekilde bu cereyanı müşahede etmekteyiz.

Biz burada arkadaşımız olan çağdaş bir düşünürden kısa bir alıntı yaparak bu konuyu sonlandırmak istiyoruz ve ona uygun fırsatta geri döneceğiz. Bu düşünür arkadaş 'Allâme Tabâtabâyî'den alıntılar yaptıktan sonra der ki:

"Tevilin doğru bir şey olmadığı ve "tevilin yasaklanması"na dair hadislerdeki bütün vurgunun bu sebeple olduğu açıktır; hatta kendi kitaplarını tahrif etmiş/çarpıtmış bizden önceki ümmetleri kötüleyen birkaç Kur'ân ayeti de "يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ [Kelimelerin mânalarını çarpıtıyorlar.]" (Nisâ Suresi, 46) bu meseleyle alakalıdır, yani tevil yapılmasının ve anlamın değiştirilmesinin yasaklanması ile ilgilidir."[22]

22 Muhammedrızâ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslâmî, Tahran, dipnot, s. 18.

13

MOLLA SADRÂ'NIN *ŞERH-İ USUL-İ KÂFÎ'Sİ* VE MECLİSÎ'NİN *BİHÂRU'L-ENVÂR'I*

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî (Mollâ Sadrâ olarak tanınır) ve Muhammedbâkır Meclisî parlak ve seçkin simalardan olup bu iki alimden her birinin Safevî hanedanı sultanları zamanındaki aktif ve dönüm noktası oluşturan rolü bilgili kimselere kapalı değildir. Sadrulmüteellihîn'in mevcut tezkirelere göre ölümü hicri 1050'dir [miladi 1640]. İmdi Muhammedbâkır'ın 1037'de [miladi 1627] doğduğunu dikkate alırsak, bu iki alimin hayatı arasındaki zaman farkı uzun değildir.

Mollâ Sadrâ ile Meclisî'nin hayatı arasındaki zaman aralığı çok kısa olduğu gibi, düşünce tarzı ve biçimi bakımından bu iki bilgin arasındaki fark, ölçüsü hakkında kolayca konuşulamayacak kadar derin ve geniştir. Genel olarak iki düşünce tarzı arasındaki farkın başka şeyler arasında konuşulabilecek her türlü farktan daha büyük ve geniştir.

Batı'daki büyük çağdaş düşünürlerden biri şöyle demiştir: "Mantıksal farklılıklar diğer farklılıklardan büyüktür. Zira mantıkta ortaya çıkan ve ilk bakışta küçük görünen farklılıklar büyük ve hesaplanamaz etkilere sebep olabilir." Bilinmelidir ki Mollâ Sadrâ ile Meclisî arasındaki fikri farklılığın varlığı, bu iki büyük bilginin kesinlikle başka şeylerde örtüştükleri noktaları ve ortak paydaları olmadığı anlamına asla gelmez. Meclisî ve Mollâ Sadrâ'nın eserleriyle

tanışıklığı olan kimseler bu iki alimin de İslâmî ilke ve esaslara inandığını ve dinî hüküm ve emirlere bağlı olduğunu iyi bilir. Bundan da düşüncedeki farklılığın bu düşüncelerin sahiplerinin dinî inançlarda birbirleriyle uyumlu olmasına aykırı olmadığı anlaşılmaktadır.

Bütün bunlarla beraber bir soru gücünü muhafaza etmektedir [ve hâlâ cevaplanmamıştır]: Eğer dinî inançların düşünceyle bağlantısı veya birliği varsa, düşüncede farklılık inançta birlik ile nasıl uyumlu olur? Bu soruya cevap olarak çok şey söylenmiş ve çeşitli nazariyeler öne sürülmüştür. Biz şimdi bu tartışmaya girmeyeceğiz ve ilk konuya döneceğiz: Sadrulmüteellihîn'in düşünce biçimi Meclisî'nin düşünce biçiminden farklıdır; bu farklılık da iki düşünürün eserlerine açıkça yansımaktadır.

Meclisî'nin Sadrulmüteellihîn'e muhalefeti sadece *Bihâru'l-Envâr*'da (Işık Denizleri) değil, bu büyük muhaddisin pek çok ve muhtelif eserinde ortaya konulmuştur. Şunu da belirtelim ki Meclisî'nin sert ve ağır eleştirilerine maruz kalan sadece Sadrulmüteellihîn değildir; bilakis onun keskin ve acımasız eleştirilerine bütün filozoflar ve felsefî eserler maruz kalmıştır.

Hüccetülİslâm Hasan Târimî *'Allâme Meclisî* adlı kitabında *Bihâru'l-Envâr*'dan (c. 57, s. 194) nakille şöyle söyler: "Meclisî, filozofların esasen peygamberlerin peygamberliğine inanmadığını söyler. Onlar peygamberleri tıpkı kendileri gibi, bazen doğru bazen yanlış konuşan görüş ve düşünce sahibi kimseler olarak görürler. Filozoflar, tâbilerinin sandıklarının aksine bilgilerini "peygamberlerin bilgilerinin parlak kandili"nden almamışlardır."

Hüccetülİslâm Târimî der ki: "Meclisî'nin hakîm ve filozoflar hakkında söyledikleri ile kastettiği, İslâm'dan önceki filozoflardır." Adı geçen kitabın sayın yazarı, merhum Meclisî'ye olan hüsn-i zannı sebebiyle onun sözlerini güzel açıklamaya ve yorumlamaya çalışır. Elbette bu iş çok makbuldür ve ahlakî ve İslâmî kurallarla da uyumludur, zira müminlerin fiil ve sözleri en güzel şekilde yorumlanmalı ve din alimleriyle ilgili olarak da edep ve saygı şartlarına uymak gerekir. Ancak gerçek şu ki Meclisî'nin filozoflara yönelik sert ve kaba saldırıları öylesine çoktur ki onları bazı bağlamlarda açıklayabilsek ve katılık ve keskinliklerini azaltabilsek dahi bütün bağlamlarda bu mümkün değildir.

Meclisî sadece felsefeye ve filozoflara karşı nefret göstermez ve şikâyetçi olmaz, eskilerin taksiminde felsefenin bölümlerinden sayılan pek çok ilimle ilgili olarak da olumlu düşünmez. *'Allâme Meclisî* adlı kitabın sayın yazarının kendisi bu hususu fark etmiş ve yukarıda aktarılan ifadelerin akabinde şöyle demiştir:

"Meclisî'ye göre başka bilimlerin İslâm dünyasına aktarılması dini yıkmak amacıyla yapılmıştır ve bu işin arkasında, insanları dinî öğretilerin konuların-

dan uzaklaştırmak ve onları dini doğru şekilde öğrenmekten ayırmak isteyen yöneticiler vardır. Meclisî iddiasını ispatlamak için ilk olarak Safedî'nin *Lâmiyyetü'l-'Acem*'inin şerhine dayanır ve orada şöyle der: Me'mûn Hıristiyan krallardan biriyle barış yaptığında ondan Yunanca kitaplar da istedi. O kral yakınlarıyla görüş alışverişinde bulundu ve bir Hıristiyan din adamı dışında hepsi muhalefet etti. Ama o Hıristiyan din adamı dedi ki bu kitapları gönderin, zira bu ilimler hangi dinî yönetimin elinde bulunmuşsa onları saptırmış ve alimleri arasında anlaşmazlık çıkarmıştır. Sonra [Meclisî] aynı Safedî'den, Me'mûn'dan önce Yahyâ bin Hâlid Bermekî'nin İranlıların kitaplarından *Kelîle ve Dimne*'yi ve Yunanlıların kitaplarından *Mecistî*'yi Arapçaya tercüme işini yaptığını aktarır.

Aynı zamanda, Yunanca kitapları Arapçaya ilk çeviren kimsenin kimyaya çok düşkün olan Hâlid bin Yezîd bin Mu'âviye olduğuna ilişkin meşhur rivayete işaret eder. O zaman Meclisî, halifelerin ve çevrelerinin felsefeye olan eğilimlerine dair başka deliller zikreder. Yahyâ Bermekî'nin Hişâm'a karşı çıkmasına ve Hârûn'u onun aleyhine kışkırtmasına götüren sebeplerden biri Hişâm'ın felsefeyi eleştirmesidir. Bu macerayı Keşşî *Ricâl*'inde (Biyografiler) zikretmiştir. Bir diğer sebep ilk dönem Şî'î müelliflerin eserleri arasında felsefe karşıtlığı sergileyen Fazl bin Şâzân Nîşâbûrî'nin *er-Redd 'alâ'l-Felâsife*'si (Filozoflara Reddiye) gibi bazı kitaplar vardır. Meclisî bu kadarıyla yetinmez ve Fahreddîn Râzî'nin zikrettiği bazı hususları filozofların peygamberlere inanmadığına delil getirir. O hususlardan biri şudur: Sokrat'a, "Mûsâ'ya (as) niçin hicret etmiyorsun?" diye sorulmuş. O da, "Biz ahlakımızı güzelleştirdik ve artık bizi ahlaken güzelleştirecek birisine ihtiyacımız yoktur." demiştir."[1]

Burada zikredilen şeylerin naklî yönü vardır ve doğruluğu ya da yanlışlığı tarihî yönden incelenmelidir. Bu hususlar tarihî bakımdan geçerli olsun ya da olmasın, Meclisî'nin filozoflara karşı dinmeyen bir husumet ve düşmanlık beslediği ve onları peygamberlerin öğretilerinin karşıtları olarak gördüğünde şüphe yoktur. Ancak bilinmelidir ki filozoflara muhalefet İslâm dünyasında öncesiz bir şey değildir ve Meclisî'nin şahsıyla da sınırlı değildir; bilakis Meclisî'nin zamanından önce ve ondan sonra günümüze gelinceye kadar filozoflara muhalefette hiçbir çabayı esirgememiş kimseleri tanıyoruz.

Elbette insanların felsefe karşıtlığı aynı değildir; bu kişilerden her biri kendine özgü bir saik temelinde ve belli siyasal-toplumsal şartlar içinde bu işe girişmiştir. Felsefeye muhalefet ve filozoflarla çatışmak dinî bir renge bürünse de genelde siyasetle alakalıdır. Ebû Hâmid Gazâlî'nin etkili ve meşhur eseri *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi (Filozofların Tutarsızlıkları) yazarak filozofları küfür ve günahkârlıkla suçlayan hükmünü vermesi onun Bağdat Nizâmiye

1 *A.g.e.*, s. 211.

Üniversitesi'nde öğrenim ve öğretimde bulunması, bu üniversitenin de Şâfi'î fıkhını ve Eş'arî kelamını yaygınlaştırmak suretiyle Abbâsî halifeliğinin siyasî yöntem ve düzenini pekiştirme yolunda yürümesi sebebiyledir. Bu siyasî yöntem ve düzen Nizâmiye Medresesi'nde devam etmektedir. Gazâlî'den sonra 'Abdülkerîm Şehristânî gibi bir başka güçlü ve yetenekli kelamcı *Musâra'atü'l-Felâsife* (Filozofları Yere Sermek) adlı meşhur eserini yazarak filozoflarla savaş ve mücadele sahnesine girmiştir. Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde Abbâsî halifeliğini tahkim etmek yönünde yapılan şeyler Osmanlı halifeliği döneminde de yansımasını bulmuş ve Hocâzâde ve 'Alâüddîn Tûsî gibi kimseler Osmanlı padişahının emriyle filozoflara yönelik şiddetli bir mücadele ve savaş başlatmışlardır.

Osmanlı padişahı Hocâzâde ve 'Alâüddîn'e Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* kitabı konusunda hakemlik yapmaları ve bu kitap hakkında görüşlerini ortaya koymaları için emir vermiştir. Bu iki düşünürden her biri bu konuda bir kitap yazmış ve düşüncesinin nihaî sonucu Gazâlî'nin görüşlerini onaylamaktan ve filozofların düşüncelerine saldırmaktan başka bir şey olmamıştır. Siyasî konumların kelamcıları düşünce tarzı üzerindeki etkisi Osmanlı ve Abbâsî halifeliği ile sınırlı değildir; bilakis bu serüven Emevî halifeliği döneminde de şiddetli ve açık bir şekilde yaşanmıştır. Bu dönemde pek çok kelamcı cebr nazariyesini teyit etmiş ve insanın özgürlüğünden bahseden kimselere itiraz etmiştir. Bu düşünce akımının onaylanmasının sebebi, Emevî halifelerinin bu yolla kendi hatalarını örtmelerine ve olup bitenleri kesin/geri döndürülemez ilahî kaza/yazgı olarak göstermek istemelerine hizmet etmesidir. Şu çok açıktır ki olup biten her şey kesin ilahî kazanın/yazgının gereği olduğu ve insan iradesi de anlamsız ve etkisiz olduğu takdirde, Emevî halifesi de beğenilmeyen davranışlarından sorumlu olmayacaktır. Burada anlatılanlardan hareketle bazı kelamcıların kendi fikrî-kelamî konumlarını belirlerken bir tür siyasetten uzak kalamadıkları ve genelinin zamanın baskın akımıyla birlikte hareket ettiği anlaşılmaktadır.

Şüphesiz bu iki tanınmış düşünürden her biri, yani Sadrulmüteellihîn Şîrâzî ve Muhammedbâkır Meclisî, Safevî sultanlarının zamanında yaşamıştır ve *Şerhu Usûli'l-Kâfî*'yi ve *Bihârü'l-Envâr*'ı bu hanedanın yönetimi zamanında yazmıştır.

Safevî sultanları Şî'î mezhebinden idiler ve Osmanlı halifeliğine karşı Şî'î alimleri ve düşüncelerini himaye etmişlerdir. Meclisî'nin *Bihârü'l-Envâr*'ı masum İmâmların (as) haber ve hadislerini eşine nadir rastlanır ve önceden görülmemiş şekilde bir araya getiren ve bir dizi bölüm halinde özel bir yöntemle düzenlenmiş büyük bir dinî ansiklopedidir. *Şerh-i Usûl-i Kâfi* de şimdiye kadar *Usûl-i Kâfî*'nin hadislerine yazılmış en iyi ve en derin şerhtir.

Ravadâtü'l-Cennât (Cennetlerin Bahçeleri) kitabı yazarı, Sadrulmüteellihîn'in *Şerhu Usûli'l-Kâfî*'sinin temiz İmâmlardan (as) gelen rivayetler üzerine yazılmış en iyi ve en faydalı şerh olduğuna inanır.[2] Bilinmelidir ki *Bihârü'l-Envâr* kitabı da hadis şerhi kategorisinde yer alır, zira Muhammedbâkır Meclisî bütün himmetini rivayetleri bir araya getirmek ve bablara ayırmak için kullanmış olmakla beraber, gerekli olduğunda rivayetin anlamının açıklamasını da yapar.

Bu büyük muhaddis *Bihârü'l-Envâr* kitabının mukaddimesinde şöyle der: "Ben son derece kısa ve özet biçimde bazı rivayetlerin anlamını açıkladım ve imkân bulursam rivayetler için başka kitap ve risalelerde benzeri bulunmayan ayrıntılı ve kamil bir şerh yazmaya niyetim var."[3] Buna göre *Şerhu Usûli'l-Kâfî* kitabının *Bihârü'l-Envâr* ile karşılaştırılması temelsiz bir karşılaştırma değildir ve Sadrulmüteellihîn Şîrâzî hadislerin anlamını açıkladığı gibi, Muhammedbâkır Meclisî de hadislerin anlamını açıklama işinden habersiz değildi ve kendi görüşlerini gerekli gördüğü her yerde ortaya koymuştur.

Burada ele aldığımız mesele, bu iki kitabın da Şî'î alimlerinin takiyye yapmadıkları gibi kendi mezhebi görüşlerini yayarken zamanlarının devlet yöneticilerinin teyit ve teşvikini gördükleri bir tarihî zamanda yazılmış olmasıdır.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, bu iki kitabın yazılması arasındaki zaman aralığı da fazla değildir ve tarihsel olaylar ölçeğinde çok azdır. Bütün bunlarla beraber bu iki kitap arasındaki aralık ve uzaklık öylesine derindir ki sıradan ölçümlerin kalıbına sığmaz. Bu farklılık ve uzaklık hadislerin ve rivayetlerin metniyle ilişkili değildir. Zira ismet makamından (as) gelen haber ve hadisler birbirine zıt ve aykırı değildir. Aralarında bir farklılık görülürse, âmm-hâss/genel-özel, mutlak-mukayyet ve mücmel-mübeyyen türünden bir farklılık olup tahsis ve takyit ile bir şekilde bu konuda uzlaşıya varılabilir. Bu farklılık rivayetlerin senedinden de kaynaklanmaz, zira 'Allâme Meclisî *ricâl* ve *dirâyetü'l-hadîs*[4*] ilminde kuşatıcı ve derinlikli bilgiye sahip olduğu gibi, Sadrulmüteellihîn de bu ilimde basiret sahibidir ve hadis ve rivayet ilminin büyük şeyhleriyle bağlantısı vardır. O, Şeyh Behâyî'nin ve Mîrmuhammed Bâkır Dâmâd'ın öğrencilerindendir, bu iki düşünür ise hadis ilminde icazet sahibi kimselerdir.

---

2 Mîrzâ Muhammedbâkır Havânsârî, *Ravadâtü'l-Cennât*, c. 4, s. 121.

3 Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, c. 1, s. 5.

4 *Ricâl ilmi* veya *Ricâlü'l-Hadîs*: Hadis ilminin, râvileri ve güvenilirlik derecelerini belirlemeye yarayan yan dalları için kullanılan bir terimir. Bkz. *DİA*, "ricâlü'l-hadîs" maddesi. *Dirâyetü'l-Hadîs*: Hadisin sened ve metninin durumlarını bütün yönleriyle ele alan hadis branşıdır. Bu ilim sayesinde sadece Hz. Peygamber'e değil ashap ve tâbiîne ait olan bütün rivayetlerin sahih, hasen ve zayıf nevilerinden hangisine girdiği, rivayet edilen haberin tahammül yollarından hangileriyle alınıp nasıl nakledildiği, râvilerin ne ölçüde güvenilir olduğu ve sonuçta bu haberin kabul mü, yoksa red mi edileceği belirlenir. Bu şekliyle dirâyetü'l-hadîs ilmi cerh ve ta'dîl, nâsih ve mensûh, muhtelifü'l-hadîs, garîbü'l-hadîs gibi çeşitli ilimlerle yakından ilgilidir. Bkz. *DİA*, "dirâyetü'l-hadîs" maddesi. (*Mütercimin notu*)

Buna göre *Şerhu Usûli'l-Kâfî* ile *Bihârü'l-Envâr* arasındaki fark, Mollâ Sadrâ ile Meclisî arasındaki farktır; bu iki düşünür arasındaki fark ise düşünce tarzlarına râcidir. 'Allâme Meclisî'nin aklî ve kelamî meselelerle tanışıklığı vardır ve pek çok eserinde böylesi meseleleri ele alıp incelemiştir. O önemli ve esaslı iki kitabı olan *Mir'âtü'l-'Ukûl* ve *Bihârü'l-Envâr*'ında aklî meselelere girer ve böylesi meselelerde diğer kelamcılar gibi asıp keser. Bu büyük muhaddis *Bihârü'l-Envâr* kitabında gençliğinde ilimleri öğrenmek için çok çalıştığını ve çeşitli ilim dallarından çok faydalandığını iddia eder.

O bu ilimlerden hiçbirinin adını zikretmez, ama mutlak mânâda konuşmasından zamanının bütün ilimlerini tahsil ettiği sonucu çıkmaktadır. Şüphesiz onun yaşadığı zamanda felsefe ve aklî ilimler ortaya atılmıştı, dolayısıyla Meclisî bu insanî ilimler alanında da nasipsiz değildir. İmdi Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin de zamanının ilimlerini bildiğini ve ilahî hikmet ve felsefede/metafizikte düşünce sahibi olduğunu dikkate alırsak, bu iki Şî'î düşünür arasındaki farkın nereden kaynaklandığı ve düşünce tarzlarındaki farklılığın hangi temele dayandığı şeklinde bir soru gündeme gelir. Bu soruya cevap olarak şöyle söylenebilir: 'Allâme Meclisî, manevî mutluluğa ulaşma yolunda ilimlerin sonuç ve meyvelerine inanmaz ve vahiy ve ilham ile ulaşmayan şeylerin insanın manevî ve uhrevî mutluluğa ulaşması yolunda asla etkili olamayacağına inanır. Bu büyük muhaddis böyle düşünür ve düşüncesini çok açık bir şekilde ortaya koyar. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...إنّ زلال العلم لا ينفع إلاّ إذا أخذ من عين صافية نبعت عن ينابيع

الوحي والإلهام، وأنّ الحكمة لا تنجع إذا لم تؤخذ من نواميس الدين..."[5]

[İlmin tatlı suyu saf vahiy ve ilham kaynaklarından kaynayan bir pınardan alınmazsa fayda etmez ve hikmet din kanunlarından alınmazsa işe yaramaz. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, 'Allâme Meclisî'ye göre manevî ve uhrevî mutluluğa ulaşmak içn vahiy ve ilhamdan ve de Kur'ân-ı Kerîm'e ve ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytin (as) haberlerine sarılmaktan başka yol yoktur. Bu söz, Sadrulmüteellihîn [bu konuda] Meclisî'den farklı düşünecek olursa kendisi ile 'Allâme Meclisî arasındaki düşünce farkını ortaya koyar; ne var ki bu büyük ilahî/metafizikçi filozofun eserleriyle tanışıklığı olan kimseler onun da 'Allâme Meclisî gibi ahiret mutluluğuna ulaşmak için Kur'ân-ı Kerîm'e ve ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytin (as) haberlerine sarılmaktan başka yol tanımadığını iyi bilirler. Sadrulmüteellihîn pek çok eserinde bu meseleyi gündeme getirmiş ve vurgulamıştır.

5 Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, c. 1, s. 2.

Biz burada onun bu konudaki bazı sözlerine işaret edeceğiz. Bu büyük filozof *Şerhu Usûli'l-Kâfî* kitabının mukaddimesinde bu meseleye işaret eder. Onun ifadeleri şöyledir:

"...ومعرفتهم بالله وباليوم الآخر لا يحصل إلاّ من طريق النبوة والرسالة، لانّ عقولهم غير كافية فيها، سيّما ما يتعلّق بأحوال المعاد وحشر الأجساد، فيحتاجون إلى معلّم وهو النبيّ والرسول عليهم السلام أو من يستخلفه. فالمعرفة موقوفة على بعثة الرسل عليهم السلام..."[6]

[Onların Allah'a ve ahiret gününe ilişkin bilgileri ancak nübüvvet/peygamberlik ve risâlet/elçilik yoluyla gerçekleşir. Çünkü akılları bu konuda, özellikle ahiret halleri ve cesetlerin diriltilmesiyle ilgili olarak yeterli olmaz. Bu yüzden insanlar, ya nebî/peygamber, ya resul/elçi –Allah'ın selamı onların üzerine olsun– ya da bunların yerlerine geçirdikleri kimselerden ibaret bir öğretmene ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla bu konudaki bilgi, elçiler gönderilmesine bağlıdır.]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Sadrulmüteellihîn'e göre insanın nereden geldiği ve nereye gideceğine (*mebde'* ve *me'âd*) ilişkin bilgisi ancak vahiy ve peygamberlik yoluyla elde edilir, zira insanların akılları böylesi meselelerde, özellikle ahiret ve cesetlerin diriltilişiyle ilgili meselelerde yeterli gelmez ve dolayısıyla peygamber gönderilmesi gerekli ve zorunlu bir şeydir. Bu alıntıya baktığımızda Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin ilahî vahyi izlemenin gerekliliği ve Kur'ân-ı Kerîm'e ve ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytin haberlerine tutunmanın 'Allâme Meclisî'nin benimsediği tavırla aynı olduğunu gösterir. Dolayısıyla yukarıda sorduğumuz soru burada tekrar gündeme gelir: 'Allâme Meclisî ve Sadrulmüteellihîn Şîrâzî, Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'in (as) ailesini izleme konusunda aynı tavrı savunuyor ise *Şerhu Usûli'l-Kâfî* ile *Bihârü'l-Envâr* arasındaki temelli ve tezatsı farklılık hangi yöndendir ve neden kaynaklanmaktadır?

Bu soruya cevap vermek için bu iki kitaba müracaat etmemiz ve ikisinin de içeriğini incelememiz gerekir. Sadrulmüteellihîn *Şerhu Usûli'l-Kâfî* kitabında bu sorunun cevabının gizli olduğu bir meseleyi ele alıp inceler. Bu müteellih/dindar filozofa hadis ilmi, Kur'ân ilmi gibidir; daha açık bir deyişle, nasıl Kur'ân'ın zâhir ve bâtını, mücmel ve mübeyyeni, muhkem ve müteşabihi, nasih ve mensuhu ve son olarak tefsir ve tevili varsa, hadis ve rivayetin de aynı hüküm ve nitelikleri vardır. Kur'ân-ı Kerîm'de muamele [hukuk] ilmi ve mükaşefe [tasavvuf] ilmi ya da dünya ilmi ve ahiret ilmi varsa, haber ve rivayetlerde de muamele ve mükaşefe ilmi yahut dünya ve ahiret ilmi vardır.

---

6 Mollâ Sadrâ, *Şerhu Usûli'l-Kâfî*, thk. Muhammed Hâcevî, c. 1, s. 182.

Kur'ân'daki mükaşefe ilmi, sadece Allah ehlinin ve Hakk'ın seçkinlerinin bilebileceği ilimlerdendir. Bu ilimde dile getirilen şeyler tevhit ilminin, melekler, kitaplar ve peygamberler ilminin, mead ilminin ve son olarak nefslerin ve bedenlerin dirilişinin ilminin zorlukları veya karmaşıklıkları olarak isimlendirilen şeyle aynıdır. Elbette Kur'ân'da herkesin anlayabileceği ve faydalanabileceği birtakım kıssa ve hükümlere, helal ve harama, akitlere, miras ve kıssaya dair bilgiler vardır.

Böylesi ilimler dünyayla alakalıdır, mükaşefe ilimleri ise ahiret âlemine özgüdür. Mükaşefe ilmi kitap ve sünnette öylesine övülmüştür ki alimlerin mürekkebi şehitlerin kanından üstün sayılmıştır. Rivayetlerde gökyüzündeki ve yeryüzündeki varlıkların, hatta denizdeki balıkların dahi sahibine bağışlanma ve mağfiret dilediği bir ilme işaret edilmiştir. Bu da mükaşefe ilmi olarak isimlendirilen ilimdir.

Buna göre sözleri ve kelimeleri ezberlemek, ricalin hallerini kaydetmek ve nadir ve zihinden uzak teferruatla meşgul olmak rivayetlerde övülen ilim değildir. Bu ilimlere dalan kimselerin çoğunluğu mükaşefe ilminden habersiz kalır. Bazen de bu ilimlerde daha bilgili ve derin anlayışlı bilinen kimseler ortaya çıkar, ama kendilerinden tevhit, nefsin bilgisi, ahiret ve mükafaat ile alakalı meseleler gibi temel meseleler sorulduğunda, boş ve içeriksiz sözcüklerden başka bir cevap vermezler.

Bir başka deyişle, bu kimseler mükaşefe ilimleri ve akaidle alakalı temel meseleler konusunda avâm/genel halk gibidir; düşünce ölçüleri diğer insanlarınkinden yüksek değildir. Sadrulmüteellihîn burada ilmin mükaşefe ve muamele ilmi olmak üzere ikiye ayrılmasına dayanır ve mükaşefe ilminin daima kendisi için istendiğine ve bir başkası sebebiyle talep edilemeyeceğine inanır, zira mükaşefe ilminde Allah'tan, sıfat ve eserlerinden/fiillerinden bahsedilir. Bu şeyler de özleri gereği istenir ve asla başka bir şeye giriş ve araç yapılmaz. Muamele ilmi ise mükaşefe ilmi hakkında söylenenin aksine kendi özünde istenmez ve daima amel için talep edilir.

Bir başka deyişle, muamele ilminden gaye ve amaç ameli yapmaktır; amelden gaye ve amaç ise kalbin saflığı ve bâtının [Allah'tan] başka şeylerin takılmasından ve yer etmesinden selametidir. İmdi kalbin saflığının ve bâtının kendisine [Allah'tan] başka şeylerin takılmasından ve yer etmesinden selametinin olumsuz ve yokluksal bir şey sayıldığını bilirsek, bu yokluksal şeyin kendisi için istenen bir şey olmadığını da anlamamız gerekir. Bu konuda kalbin saflığı ve bâtının kendisine [Allah'tan] başka şeylerin takılmasından kurtulması türünden söylenen şeyler asıl amacın bir vesilesi ve aracıdır; asıl amaç da nefse hakikatlerin nakşolunması ve Hakk Teâlâ'nın isim ve sıfatlarıyla onda tecelli etmesidir. Sadrulmüteellihîn'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

”...والحاصل أنّ العلم علمان: علم مكاشفة وعلم معاملة. الأول يطلب لذاته، لا لشيء آخر... والثاني يطلب للعمل به...“

[Hasılı şu ki ilim, mükaşefe ilmi ve muamele ilmi olmak üzere iki kısımdır. Birincisi bir başka şey için değil, kendisi için istenir...ikincisi ise onunla amelde bulunmak için istenir.]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Sadrulmüteellihîn mükaşefe ilmini kendisi için istenen olarak görmekte, muamele ilmini ise sadece amele ulaşmak amacıyla geçerli saymaktadır. Bu müteelih/dindar filozof burada birkaç önemli ve esaslı hususa işaret eder ki onlardan hiçbiri Meclisî ve benzerleri tarafından onaylanmaz. Bu iki Safevî çağı düşünür arasındaki anlaşmazlık ve ayrılık noktası tam da burada başlamaktadır. Sadrulmüteellihîn mükaşefe ilminin kendisi için istendiğine, muamele ilminin ise sadece bazı amelleri gerçekleştirmek için geçerli olduğuna inanmaktadır. Ameller de kalbin temizliğine giriş ve araç olması ve bu yolla bir tür şühûdî veya İşrâkî/mistik-sezgisel bilginin doğmasına vesile olması bakımından geçerlilik kazanır.

İmdi eğer Sadrulmüteellihîn'nin mükaşefe ilmi dediği şeyde aklî düşüncenin de dahli olduğunu bilirsek, bu müteellih/dindar filozof nazarında nazarî aklın amelî akıldan öncelikli olduğunu iddia edebiliriz. 'Allâme Meclisî, Sadrulmüteellihîn'nin bu konudaki yaklaşımını kabul etmez ve ona şiddetle karşı çıkar. Bu karşı çıkış şiddetli ve uzlaşmaz olabilir. Sadrulmüteellihîn bazen işaretle, bazen açıkça fıkıh ilmini ve hadis ezberlemeyi muamele ilminin kısımlarından sayar, muamele ilmini de dünya ilimleri ketagorisinde görür. Sadrulmüteellihîn'in bu konudaki ifadesi şöyledir:

”...لا الذي أكبّ عليه الأكثرون وتقرّب به إلى الله المترسّمون من حفظ الأقوال والروايات وضبط أحوال الرجال ثم الإشتغال بمعرفة الفروع الغريبة واستكثار الكلام فيها وحفظ الخلافيات، حتى إنّ من كان أشدّ تعمّقا فيها و أكثر بحثا فهو الأفقه عندهم وربّما سألته عن معرفت شيء من أركان الإيمان... فلم تجد عنده منها خبراً اصلاً إلاّ مجرّد ألفاظها المسموعة واستوت حاله مع سائر الناس...“[7]

[Bu ilim...çoğunluğun önem verip üzerine eğildiği ve kendisiyle zâhir ehlinin Allah'a yaklaşmaya çalıştığı; sözleri ve rivayetleri ezberlemek, ricalin hallerini kaydetmek, sonra garip ayrıntıların bilgisiyle uğraşmak ve bu konuda çokça konuşmak ve anlaşmazlıkları ezberlemek şeyler cinsinden bir ilim değildir. Bu kimselere göre kim bu tartışmalarda daha çok derinleşir ve onları daha

7 Mollâ Sadrâ, *a.g.e.*, c. 1, s. 171.

çok araştırırsa en fakih odur...Onlardan birine imanın esaslarını sorsan, onda işitilen sözcüklerden başka bir haber bulamazsın ve durumu diğer insanlardan farksızdır...*Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Sadrulmüteellihîn nadir ayrıntıları ve fer'î hilafa dair meseleleri araştıran ve sözleri ve hadisleri ezberlemeye çalışan kimselere eleştiri gözüyle bakmakta ve böylesi kimselerin zâhirî şeylere dalmaları sebebiyle aslî meselelerden habersiz kaldıklarına inanmaktadır. Şüphesiz Sadrulmüteellihîn'in bu sözü pek çok fakihin ve hadisçinin meşrebiyle/zihin yapısıyla uyuşmayacaktır ve 'Allâme Meclisî de bu konuda asla razı değildir.

Bilinmelidir ki Sadrulmüteellihîn ile 'Allâme Meclisî arasındaki en temel anlaşmazlık konusu, daha önce işaret ettiğimiz, Sadrulmüteellihîn'e göre haber ve rivayetlerin tıpkı Kur'ân gibi zâhir ve bâtınının, tefsir ve tevilinin olmasıdır. Bâtınî şeylerin ancak bâtın ehli tarafından anlaşılabileceği ve zâhir ehlinin bâtın şeyleri anlayamayacağı basiret ehline kapalı değildir.

Sadrulmüteellihîn *Şerhu Usûli'l-Kâfî*'nin mukaddimesinde haber ve hadislerin sadece zâhiri üzerinde donup kalan kimseleri şikâyet kabilinden der ki:

"Ben bu zamanda metinler üzerinde her türlü düşünmeyi dinde bidat/kötü bir yenilik sayan bir grubun arasına düştüm. Sanki onlar kendilerine Hakk'ın yaratıklarla, kadimin hâdisle karışık ve benzer göründüğü ve cisim ve cismanî şeyler evresinden daha yukarı çıkamamış hadis kitaplarının Hanbelîleridir. Bu kimseler peygamberler aracılığıyla yaratıklara indirilmiş ilahî ilimlerden ve rabbânî sırlardan yüz çevirir ve manevî şeylerden uzaklaşırlar. Bu grup, hikmet/felsefe ve burhanın ışığından kaçan ve parlak ışığa düşmanlığını asla gizlemeyen yarasalardır."

Sadrulmüteellihîn, kabuk ve zâhir ehlinden maneviyata ve dindarlığa yönelen tehlikenin farkındadır ve bu konudaki tedirginliğini dile getirir ve dışavurur. Zâhir üzerinde donup kalmak ve his ve hayal mertebesinde çakılıp kalmak akıl ve müşahede âlemine ulaşma yolunu kapatır ve insanların işlerin bâtınına/iç yüzüne yönelmesine engel olur. Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın bâtınî nimetlerinden bahseden ve Allah'ı hem zâhir hem de bâtın olarak tanımlayan bir kitaptır. Nasıl ki zâhir nimetlere şükretmek zorunlu sayılmışsa, bâtınî nimetlere şükretmek de gerekli sayılmıştır. Nimete şükrün gerçekleşmesi için Hakk'ın nimetlerini bilmek zorunludur. Allah'ın nimetlerini bilmek de ancak bilginin araçları vasıtasıyla olur. İşte burada bâtınî bilgi zâhirî bilgiden ayrılır ve ikisi arasındaki fark ortaya çıkar.

Nasıl ki zâhirî şeyler zâhirî algılar yoluyla algılanırsa, bâtınî şeyler de bâtınî algıyla algılanır. Şüphesiz akledilir âlem ancak akıl yoluyla algılanır. İnsanın hissî ve hayalî araçlarının aklın daha geniş âlemine ulaşabileceği asla beklen-

memelidir, zira insanın algıları çeşitli ve farklı mertebelere sahiptir ve bu mertebelerden her biri sadece o mertebede yer alan şeyleri algılar.

Buna göre duyulardan hiçbiri akıl âlemini algılayamaz; benzer şekilde da kendisinin üzerindeki şeyleri algılayamaz. Ancak akıl-üstü olarak isimlendirilen şeyin akılla aynı cinsten olduğu ve akıl ile onun arasındaki farkın ince ile daha ince arasındaki fark türünden olduğu söylenmesi bir istisna teşkil eder.

Sadrulmüteellihîn *Şerhu Usûli'l-Kâfî*'deki hadislerin yirmi üçüncüsünün şerhi akabinde dindar kimseleri "*vâkıf*/duran" ve "*sâir*/yürüyen" olmak üzere iki kısma ayırır ve sonra der ki: "Duran, suret eşiğinde duran ve mânâ ve melekût âlemi kapısı kendisine açılmamış kimsedir. Bu evrede kalan kimse ister istemez taklit ehli olacaktır. Durana mukabil yürüyen, suret âleminden mânâ âlemine yolculuk yapmış duyulurlar âleminin darlığından geniş akledilirler âlemine yol bulmuş kimseye denir."

O daha sonra yürüyeni de "*seyyâr*/sürekli yürüyen" ve "*tayyâr*/sürekli uçan" olmak üzere ikiye ayırır ve sürekli yürüyenin, şeriat ayağı ve akıl ayağı olmak üzere iki ayakla ahiret âlemi yolunda yürüyen kimse olduğuna, sürekli uçan isminin ise irfan kanadı ve aşk kanadı olmak üzere iki kanatla hakikat fezasında uçan ve sonsuz uluhiyet âlemine ve ilahiyat madenine yol bulan kimseye verildiğine inanır. Bu müteellih/dindar filozof *Şerhu Usûli'l-Kâfî*'deki yirmi dördüncü hadisin şerhinde de akıl ve burhana dayanır ve gerçek müminin sadece aklî burhan ışığıyla *mebde*/nereden geldiği ve *me'âd*/nereye gideceği hakkında konuştuğuna inanır. O bu iddiasında Hz. Ebû 'Abdillâh'tan (as) gelen şu hadise tutunur: "العقل دليل المؤمن" [Akıl müminin kılavuzudur. *Mütercim*] Sadrulmüteellihîn bu hadisi açıklarken şöyle der: "Kuds/kutsallık âlemine ulaşmak ve Allah'a yaklaşmak, aklî basiret ışığıyla mümkündür; aklî basiret ışığı da kendisinin aydığınlığında eşyanın nasılsa öylece görüldüğü şeydir. Bu aklî basiret ışığı gerçek iman olarak da bilinir."

Bu hadiste ifade edilen anlama göre, gerçek mümin bilebildiği veya yapabildiği her şeyde sadece aklın hücciyetine/delil oluşuna dayanır. Bazı fer'î amelî meseleler bundan müstesnadır.[8]

Sadrulmüteellihîn *Şerhu Usûli'l-Kâfî*'deki yirmi ikinci hadisin şerhinde de aklın önemine dayanır ve onu "bâtınî basiret ışığı" olarak isimlendirir. Bu kitabın yirmi ikinci hadisi Ebû 'Abdillâh'tan (as) nakledilmiş olup şöyledir:

"حجّة الله على العباد النبيّ (ص) والحجّة فيما بين العباد وبين الله العقل": Allah'ın kullar karşısındaki hücceti/delili, peygamberdir (sav); kullar ile Allah arasındaki şeylerde ise delil akıldır. Bu hadiste görüldüğü gibi, dış delil peygamber

8 Mollâ Sadrâ, *a.g.e.*, s. 572.

(sav), iç delil ise akıldır. Elbette insan ile Allah arasında delil olan akıl, bâtınî basiret olarak isimlendirilen şeydir. Bu yüzden Sadrulmüteellihîn bu hadisin akabinde insanları basiret ehli/içgörü sahibi kimseler ve hicab ehli/perdelenmiş kimseler olmak üzere ikiye ayırır.[9] O, basiret ehli olmayan kimselerin delilinin dış delil olduğuna inanır, zira gözü görmeyen kimse yolda gitmek için daima dışarıdan bir kılavuza ihtiyaç duyar; ama bâtınî basiret sahibi ve kitap ve sünnetin ışığıyla donanmış kimseler ise kendileri dışında bir kılavuza muhtaç değildir.

Sadrulmüteellihîn *Şerhu Usûli'l-Kâfî*'deki yirmi birinci hadisin şerhinde aklın önemi hakkında ayrıntılı şekilde konuşur ve başka yerde gündeme getirmediği meseleleri gündeme getirir. Bu kitabın yirmi birinci hadisinde Hz. Ebû Ca'fer'den (as) şöyle nakledilmiştir:

"إذا قام قائمنا وضع الله يده على رؤوس العباد وجمع بها عقولهم وكملت أحلامهم"[10]: Kâimimiz/atanmış yöneticimiz olan Hz. Mehdî (as) ortaya çıktığında Allah elini kullarının başına koyar ve onun sayesinde akılları birleşip arzuları kemale erer. Allah Teâlâ'nın organları olmaktan, değişip çoğalmaktan münezzeh olduğu bilinmelidir.

Elbette Hakk Teâlâ teşbihin karşıtı olan tenzihten de uzaktır. Buna göre Allah'ın elinden söz edildiğinde kastedilen "feyz/taşma/varlığa getirme aracı" olarak isimlendirilebilecek şeydir. Feyz aracı ise akıl veya melek olarak dile ifade edilebilir. Allah'ın eliyle kastedilen feyz aracı olduğu zaman, kulların başları ile kastedilen de nâtık/düşünen nefsler ve onların heyulanî aklı olur. Bu takdirde akılların birleşmesi veya birleştiricilik kazanması ile kastedilen de, insan aklının tabiat, duyular ve nefsanî eğilimlerdeki her türlü ayrılık ve dağınıklıktan kurtulması ve kendi özüne dönmesi olur. Bu öze dönme sayesinde insan çokluk ve ayrılıktan birlik ve basitlik makamına, ayrılıktan birleşmeye ve son olarak fer'den asla ulaşır.

Burada bir hususun altını çizmeliyiz: İnsanlığın atası Âdem'in (as) ortaya çıkışından peygamberlerin sonuncusu olan İslâm Peygamberinin (sav) gönderildiği zamana kadar insanların nefsleri gelişim ve yükseliş halindeydi ve duyusal evreden akledilir evreye yaklaşıyordu. Bu yüzden peygamberlerin gönderiliş dizisinde bir başka peygamberden sonra gönderilen her peygamberin mucizesi akledilir olmaya duyulur olmaktan daha yakın idi. Peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed'in (sav) mucizesi kitap ve Kur'ân'dır. Kur'ân-ı Kerîm mucizesinin ise akledilir bir şey olduğu ve sadece latif/ince/rafine ve leke ve vehimlerden arınmış akıl sahipleri tarafından anlaşılabileceğinde şüphe yoktur.

---

9 Mollâ Sadrâ, *a.g.e.*, s. 568.

10 Mollâ Sadrâ, *a.g.e.*, s. 558.

Hz. Âdem'den (as) son Peygamber'e (sav) gelinceye insanların akılları yükseliş ve gelişim halinde olduğu gibi, son Peygamber'in (sav) gönderiliş zamanından ahir-i zamana kadar da insanların nefisleri yükseliş halindedir. Ancak bu tarih evresinde/zaman diliminde peygamberlik dizisi sona erdiği ve sonlandığı ilan edildiği için, Allah'ın insanlar üzerindeki hücceti/delili içsel peygamber olarak bilinen akıllarıdır.

Sadrulmüteellihîn'in peygamberliğin sonlanmasından sonra aklın önemi ve yeterliliği konusunda ifade ettikleri şeyler tanınmış düşünür İkbâl Lâhûrî'nin/Lahorlu Muhammed İkbal'in sözlerinde de bir şekilde yansıma bulmuştur. Görünen o ki bu Pakistanlı düşünür, Sadrulmüteellihîn'in *Şerhu Usûli'l-Kâfî*'si ile bir ölçüde tanışıktır. Sadrulmüteellihîn yirmi birinci hadisin şerhinin sonunda, kendisinin akıl hakkında söylediklerinin sanat ve teknikle alakalı akıl olmadığını gösteren bir hususa işaret eder. O, ahir-i zaman çağında insanların nefslerinin artık kendilerinin dışından bir öğretmene ihtiyaç duymayacakları ve gaybî ilham ve içsel kılavuzluk ile hedeflerine ulaşabilecekleri bir yükseliş ve gelişme evresine ulaşacaklarını söyler.[11]

Bu sözden bu müteellih/dindar filozofun insanın manevî olgunluk ve gelişimine derinden inandığı ve insanın ahir-i zamanda manevî zirvesine ulaşacağını düşündüğü anlaşılmaktadır. Sadrulmüteellihîn aklın anlamındaki farklılığa ve çeşitliliğe önem verir ve pek çok eserinde bu meseleye işaret eder. O, *Şerhu Usûli'l-Kâfî*'deki üçüncü hadisin şerhinde şöyle der:

"Aklın tarifinde ve tam tanımında pek çok farklılık görülür ve düşünce ehlinin bu konudaki sözleri asla aynı değildir."

Bu dindar filozof aklın anlamları konusunda iki tür farklılığa işaret edilebileceğine inanır. Birinci tür farklılık, *teşkîksel* farklılık/mertebe farklılığı olarak görülebilir.

İslâm felsefesindeki "*teşkîk*" terimine aşina olan kimseler bazı farklılık kısımlarının şiddet ve zayıflık, öncelik ve sonralık ve son olarak önceliklilik ve önceliksizliğe râci olduğunu iyi bilirler. "Mertebe farklılığı" denilen bu farklılık türü, birlikle çelişmeyen ve ona aykırı olmayan, bilakis kendisindeki farklılık ne kadar çok olursa birliği o kadar çok ve güçlü olan bir *teşkîksel* farklılıktır.

İkinci tür ise, isimde ortaklığa sahip olan/isimdeş olan ve "(*müşterek-i lafzî*) lafzî ortak/eşsesli" adı verilen farklılıktır. Bu farklılık türünde, farklı şeyler arasında hiçbir ortak payda ve ortak yön yoktur; sadece o şeylere tek bir isim verilir. Sadrulmüteellihîn aklın anlamları konusundaki *teşkîksel* farklılıklara işaret etmesine ek olarak, aklın farklı ve çeşitli anlamları konusunda eşseslilik

11 Mollâ Sadrâ, *a.g.e.*, s. 566.

itibarıyla da konuşur. Aklın eşseslilik yönünden kendilerine ıtlak olunduğu çeşitli ve farklı anlamlar beş tanedir. Biz sözü uzatmamak için aklın bu beş anlamını burada zikretmiyoruz.

Ancak Sadrulmüteellihîn'in sözlerinde gözden kaçırılmaması gereken iki önemli ve esaslı husus görülür. Birinci husus, bu müteellih filozofun nazarî/teorik akıl ile amelî/pratik akıl arasındaki esaslı farkın farkında olmakla beraber bu iki aklın son kemal derecesinde ve ontolojik mertebesinde birbiriyle aynı olduğunun ve aralarındaki farkın ortadan kalktığının bilincindedir. Ona göre nasıl ki nazarî akıl dört farklı *teşkîksel* mertebeye sahip ise, amelî akıl da birbirinin boylamında yer alan dört farklı mertebeye sahiptir. Amelî aklın birinci mertebesi, farzları yerine getirmek ve haramlardan kaçınmak suretiyle gerçekleşen zâhiri süslemekten ibarettir. İkinci mertebe ise nefsi her türlü ahlakî kötülüklerden paklamak, böylece derun aynasının şeffaf ve parlak olmasını sağlamaktırve hakikatleri misaller perdesine yansıtmak için hazırlamaktır.

Üçüncü mertebe, nefsin paklık ve şeffaflık neticesinde bilgiye konu olan şeyleri müşahede etmektir. Dördüncü evre ise insanın nefsanî eğilimlerinden fâni olması ve her şeyi Hakk Teâlâ'nın görünüşü olarak görmesidir. Bu evrede insan Allah'ın ahlakı ile ahlaklanır ve açık bir şekilde, her şeyin Hakk Teâlâ'dan olduğunu ve O'na döneceğini müşahede eder. Bu evre bir bilgi mertebesi olup onda nazarî akıl ile amelî akıl arasındaki fark ortadan kalkar ve amel/eylem, nazardan/düşünceden bir parça olur.

Sadrulmüteellihîn'nin sözlerinde dile getirilen ve çok önemli olan ikinci husus, bazen akıl ile bazı rivayetlerde "*nekrâ*/çok çirkin ve kötü" veya "*şeytanat*/şeytanlık" olarak isimlendirilen şeyin karışması ve bu ikisinin birbirinden ayrılmasında zorluk yaşanmasıdır. Bu karışıklığın sebebi, aklın ve şeytanlık olarak isimlendirilen şeyin görüş ve inançların ilkesi olan önermeleri ve hususları anlama hızında ortak ve etkili olmasıdır. Sadrulmüteellihîn bu karışıklığı ortadan kaldırmak için öne çıkar ve der ki: Dünya işleriyle alakalı her türlü akletme ve düşünce ifrat/fazlalık bakımından aşırılık ve tefrit/eksiklik bakımından aşırılık ile ve yine bir tür karışıklık ve düzensizlik ile birlikte olabilir, nitekim azgınların tutum ve davranışlarında bu durum görülebilir. Ancak Allah'ın saf kullarının din ve irfanla ilgili olarak yaptıkları işlerde daima bir gönül huzûru ve sağlamlık vardır. İşte bu da en güzel ahlak türü olarak isimlendirilen şeydir.

İfrat ve tefrite varan ve aşağılık nefsanî melekelerden sayılan bir diğer özellik de cerbezedir/açıkgözlülüktür. Basiret ehline belahet/saflık, açıkgözlülükten iyidir, zira söylendiği gibi, saflık ve sadelik kurtuluş ve doğruluğa kesik ve eksik zekilikten daha yakındır. Buna göre rivayetlerde Rahman'a hamd ve ibadet eden olarak tanıtılan akıl, bir yandan saflık karşısında yer alır, diğer yandan da kötülük ve şeytanlık olarak isimlendirilen şeyin karşısında yer alır.

Şimdiye kadar söylenilenler ışığında şu cümlenin anlamının derinliğine ulaşabiliriz: Her şeyin aslî ve esaslı bir cevheri vardır; insanın varlığının cevheri de akıldır. Aklın göründüğü her yerde Hakk da görünür. Zira yüce Zorunlu Varlık'tan sonra akıl, hak olarak tanınıp bilinmeye başka her şeyden daha layıktır.[12]

Belirtilmelidir ki hak kelimesi birkaç anlamda kullanılmış olup onlardan şu ikisi filozoflar tarafından teyit edilmiştir:

1) Mutlak olarak somut ve dış gerçeklik âlemindeki varlık.
2) Dış somut varlıkların hallerine delalet eden ve onlarla örtüşen söz veya inanç. Hak söz veya hak inanç buradan neşet eder. Elbette bu anlamda hak, doğruluk ile bir ve beraberdir; aralarındaki farklılık sadece örtüşmeye bakış biçimiyle ilişkilidir.

Bu anlatılanlar ışığında, sözlerin en hakkının doğruluğu sürekli olan söz olduğu, doğru sözden daha hak olanın ise, doğruluğu zorunlu apriori olan söz olduğu iddia edilebilir. Doğruluğu zorunlu apriori olan önermeye örnek olarak iki çelişiğin birlikte var olmasının veya birlikte ortadan kalkmasını zikredebiliriz. Bu önerme son tahlilde bütün söz ve önermelerin ilkesi ve kaynağı sayılır. Elbette hakkın iki anlamından birincisine göre, varlıkların en hak olanı, varlığı sürekli olan varlıktır; ondan daha hak olan varlık ise, sürekli var olmaya ek olarak, özü gereği zorunlu varlık olandır. Şüphesiz zatı gereği zorunlu olan şey, Hakk Teâlâ'dır; hak olmayan her şey ise özü itibarıyla batıldır.

Burada anlatılanlar ışığında, Hakk Teâlâ'nın varlığından sonra en hak şeyin akıl olduğu söylenebilir. Zira işaretle zikrolunduğu gibi, aklın varlığı mümkünlük âleminin bütün varlıklarından daha sabit ve kamildir. Akıl, Hakk'ın varlığının hallerinden sayılır ve Hakk'ın kalıcılığı ve sürekliliği ile kalıcı ve süreklidir. İmdi bir insan Allah'ın zatının birinci anlamda ve O'nun sözünün ikinci anlamda hak olduğunu iddia ederse, saçmalamış olmaz. Burada aklı, Hakk Teâlâ'dan sonra varlıkların en üstünü ve en hakkı olduğunu söyleyen kimselerin sevgi ve aşkın cevherinden gafil ve habersiz olduğu ve bu parlak ışığın önemine vâkıf olmadığı söylenebilir, zira Mevlevî Belhî'nin/Mevlânâ'nın sözüne göre:

> "Aşk o alevdir ki tutuştuğunda
> Maşuktan başka her şeyi yakar"

Muhabbet ehli olan ve aşk âlemiyle tanışıklığı olan kimseler aşk dışındaki her şeye ilgisizdir ve sadece sevgi diliyle konuşurlar. Sadrulmüteellihîn bu probleme önem verir ve doğrudan veya dolaylı olarak ona cevap verir. Bu müteellih/dindar filozof sevginin, aklın ayrılmaz gereklerinden biri olduğuna, düşmanlığın

12 Mollâ Sadrâ, *a.g.e.*, s. 465.

ise bilgisizliğin gereklerinden olduğuna inanır. Zira aklın hallerinden biri her şeyi kuşatması ve onunla birleşmesidir. Diğer taraftan aklın hakikatinin ışık cinsinden olduğu müsellemdir, ışığın ayrılmaz özelliklerinden biri ise bir başkasına işrâk/ışımak ve ifâzadır/taşmaktır.

Bir başka deyişle, aklın hakikatini teşkil eden ışıkta bir başkasına ışıması ve taşması sebebiyle daima bir tür sevgi ve rahmet ile karşılaşırız. Elbette bilgisizlik aklın tersinedir ve onun gerekleri korku, karanlık ve düşmanlıktır. Müminlerin emiri 'Alî bin Ebî Tâlib'in (as) sözlerinde şöyle gelmiştir: "الجاهل عدوّ لنفسه فكيف يكون صديقاً لغيره": Bilgisiz kimse kendi kendine düşmandır ki bir başkasıyla nasıl dost olsun?

İmdi sevginin aklın gereklerinden biri olduğunu dikkate alırsak, aklı dikkate almadan sevgiden nasıl bahsedilebilir ve sevgi akla öncelikli kılınabilir?

Basiret ehli sayılan kimseler için asla gizli-kapalı değildir. Bazıları aklın, insanın yaratılışının amacı olduğuna inanır. Bazı Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinde, insanın kemali Allah'ı tanımak ve bir olduğunu bilmek olarak kabul eder. Allah'ı tanımanın ve bir olduğunu bilmenin ise yaratılışın harikuladelikleri ve yer ve göğün yaratılışı üzerinde düşünmenin sonucu olduğu herkesin kabulüdür. İnsan aklının cevheri, nazarî ve amelî olmak üzere iki güce sahiptir. Nazarî aklın kemali akledilirleri algılamakta ve tümelleri kuşatmakta bulunur; amelî aklın kemali ise kötülüklerden temizlenmek ve cismanî eğilimlerden soyutlanmakta aranır.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'ye göre amelî akıl, nazarî aklın bir fer'idir ve gerçekte onun hizmetkârı konumundadır. Zira amelî akıl fenâ ve safâ/saflık makamına ulaşmada tanımlanmış olup bu makamda hakikatler insanın ruh aynasına yansır. Buna karşılık nazarî aklın kemali aklî suretlerin husulunda ve huzûr ve şuhuda ulaşmada yer alır. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, amelî aklın kemali olumsuz yöne sahiptir, buna karşılık nazarî aklın kemali olumlu yönüyle bilinir.

Şüphesiz olumlu bir şey, olumsuz yönünden daima üstündür. Elbette burada, pek çok insanın eşyanın aklî mahiyetini algılamak için gerekli kamil istidada sahip olmadığına ve bu işe alaka göstermediklerine de işaret etmeliyiz. Bu kimseler duyusal şeylere alışıktırlar ve âleme ve insana bakışları duyular yoluyla gerçekleşir. Bilginin hakikatini kavramaktan aciz olan kimseye bilginin, memeden alınan süt gibi olduğu söylenir. Nasıl ki bir bebek annesinin sütünü emerek eksiklik evresinden kemal mertebesine ulaşıyorsa, insan ruhu da hakikî ilimleri öğrenmek suretiyle daha da kamil olur. Bilgi ve sütün benzerliği, gıda olarak gelişimi sağlamalarıdır.

Kur'ân-ı Kerîm sağlam bir ip olarak temessül etmiş ve apaydınlık şeriat için bağ örneği verilmiştir. Özetle söyleyecek olursak, bir şeyin örneği, sadece dış görünüşüne baktığımızda hakikatinden uzaklaşılan, anlam ve içeriğine önem

verdiğimizde ise o şeyle özdeş olan bir şeydir. Sadrulmüteellihîn pek çok Kur'ân-ı Kerîm ayetinin insanlar için, zâhiri hakikatlerini yansıtan bir misal/örnek olduğunu ve o hakikatlerin şuhud ve basiret ehlince bilindiğini ve keşfolunduğunu iddia eder. O bu iddiada şu ayete tutunur: "وَتِلْكَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِۚ وَمَا يَعْقِلُهَٓا اِلَّا الْعَالِمُونَ"[13] (İşte biz insanlara bu misalleri anlatıyoruz, ama onları sadece alimler anlar.)

Bu ayetten anlaşılan şudur: Hakikatlerin misal kalıbındaki ifadesi insanların durumunu gözetmek içindir; ama bilgi ve basiret sahibi kimseler o hakikatlerin kendisini bilirler. Bir başka deyişle, misalde/örnekte hakikat öyle ifade edilir ki ne zaman anlam ve içeriğine önem verilse, doğru olur ve gerçeklikle örtüşür; ancak sureti ve zâhirine önem verilirse, hakikate ulaşmak imkânsız olur. Kur'ân'da anlam ve hakikatlerin misal/örnek kalıbında gelmesinin sebebi bu âlemin, mülk ve şehadet âlemi olması, ahiret âleminin ise gayb ve melekût âlemi cinsinden olmasıdır.

Buna göre bu âlemde görülen her suretin hakikat ve bâtını, ahiret âleminde gerçekliğe sahiptir. Elbette bu önermenin tersi de geçerlidir: Ahiret âlemindeki her hakikî ve gerçek anlamın bu âlemde misal ve sureti vardır, zira bütün boylamsal âlemler birbiriyle örtüşür ve örtüşmeleri nefs ve bedenin örtüşmesi cinsindendir. Bu yüzden pek çok büyük düşünür, bu dünyada yaşayan kimselere ahiret âleminin ancak misal kalıbında açıklanabileceğini ve ifade edilebileceğini vurgulamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'deki misallerin çokluğu da işte bu sebepten kaynaklanır. Sadrulmüteellihîn kendi iddiasını ispatlamak için aşağıdaki ayetleri zikreder ve onları kendi görüşüne delil sayar. Ayetler şunlardır:

1) "مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَۜ فِيهَٓا اَنْهَارٌ" (Rabbine itaatsizlikten sakınanlara vaad edilen cennetin temsili şudur: İçinde su ırmakları...)[14]

2) "مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراًۚ" (Onların misali, bir ateş yakan insan gibidir.)[15]

3) "مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ اَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ" (Mallarını Allah yolunda harcayanların misali...)[16]

4) "مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هٰذِهِ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا" (Onların bu dünya hayatında harcadıklarının misali...)[17]

13 Ankebût Sûresi, 43.

14 Muhammed Sûresi, 15.

15 Bakara Sûresi, 17.

16 Bakara Sûresi, 261.

17 Âl-i İmrân, 117.

5) "فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ" (Onun misali/hali, köpeğin misali/hali gibidir...)[18]

6) "مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرٰيةَ"[19] (Onların misali/durumu...eşeğin misaline/durumuna benzer.)

7) "وَضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً" (Allah misal vermektedir...)[20]

8) "ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلاً مِنْ اَنْفُسِكُمْ" (Allah size kendinizden bir misal veriyor...)[21]

Bu ayetlerde dile getirilenlere dayanarak, bu dünyadaki varlıkların ahiret âlemindeki varlıklara nispetle misal hükmünde olduğu ve insanın uyku âleminde gördüğü şeylere benzediği söylenebilir. Bir başka deyişle, nasıl ki uyku âleminde görülen şeyler uyanıklık dünyasında var olan şeylerin misali ise, bu âlemdeki varlıklar da ahiret âleminde melekûtî varoluşla var olan hakikatlerin misalidir.

Rünya tabiri ilminin geçerliliği de işte bu meseleye bağlıdır, zira pek çok hakikat misal kisvesinde ortaya çıkar ve uyku sırasında kişiye görünür. Rüya tabiri ilminde misalin temessül eden şeyle ilişkisi incelenir ve bu yolla hakikatler bilinir. İbn Sîrîn gibi kimseler rüya tabiri ilminde mahirdir ve bu konuda söylenilenlerden hayret verici iddialar nakledilmiştir. Sadrulmüteellihîn akledilir ile duyulur arasındaki denge kapısının insana açılması halinde, insana büyük bir bilgi kapısının açılacağına inanır. Zira gayb âlemi ile şehadet âlemi arasındaki dengenin bilgisinde, insanın habersiz kalması halinde Kur'ân'ın ışıklarından nasipsiz kalacağı ve bu bilgi hazinesinden sadece kabuk elde edeceği çok değerli sırlar gizlidir.[22]

Bu müteellih/dindar filozof, duyulur ile akledilir arasındaki denge ilkesine dayanarak cisimler âlemindeki suyun bilginin misali olduğu sonucuna varır, zira nasıl ki bu âlemde her canlı varlığın hayatı ve yaşamı suya bağlıysa, ahiret âleminde de her şeyin hayatı bilgiye bağlıdır. Bu düşünce tarzı sebebiyle Sadrulmüteellihîn'in bazı Kur'ân ayetlerine ilişkin tefsiri diğer müfessirlerin söylediklerinden farklılık arz eder.

"وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ" (Arşı su üstünde iken...)[23] ayetini tefsir ederken "su" kelimesini akıl olarak tefsir eder. Bu müteellih/dindar filozof der ki: Akıl, cismin her türlü bulanıklığından ve yokluğun karanlığından münezzeh ve pâk olan saf ve tatlı bir su denizidir. O diğer bazı ayetlerin tefsirinde de akledilir ile

18 A'râf Sûresi, 176.

19 Cum'a Sûresi, 5.

20 Tahrîm Sûresi, 11.

21 Rûm Sûresi, 28.

22 Mollâ Sadrâ, *Şerhu Usûli'l-Kâfi*, c. 1, s. 326.

23 Hûd Sûresi, 7.

duyulur arasındaki denge ilkesinden faydalanır ve güzel ve değerli sözler söyler. Örnek olarak "مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى" (Göz ne kaydı ne de hedefinden şaştı.)[24]

Sadrulmüteellihîn der ki: Hz. Peygamber'in (sav) gözü, daima bâtın/gönül gözü ile birlikte olduğu için kayıp şaşmadı. Bir başka deyişle, Hz. Peygamber'in (sav) baş gözü, gönül gözünden ayrı değildir. Sapma ve şaşma da Hz. Peygamber'in (sav) gözünde yoktu. Zira onun baş gözü, gönül gözünün önüne geçemez. Baş gözünün gönül gözü ile birlikteliği ve zâhirin bâtınla uyumu ve son olarak halin düşünceye uygunluğu, tam da akledilir ile duyulur arasındaki denge olarak isimlendirilen şeydir.

Akledilir ile duyulur arasındaki dengede insanın halleri itidal kazanır ve kalbi, kalıbı/bedeni gibi, zâhiri de bâtını gibi olur.[25] Sadrulmüteellihîn akledilir ile duyulur arasındaki dengeye dayanarak kamil namazın kamil insan gibi ruh ve bedeni kapsadığına ve bu iki yönden her birinin özellikleri ve sırları olduğuna inanır. Bu müteellih/dindar filozofa göre namaz, Allah ile bir tür münacât/gizli konuşmadır, Allah ile münacât/gizli konuşma ise akıl ve bilgi yoluyla gerçekleşir. Mollâ Sadrâ türdeşliğe dayanır ve cisme ve cismanî ile alakalı olan şeyin cisim âlemi türünden olduğunu ve ancak duyulur ve işaret edilebilir olanla yakın ve samimi olabileceğini söyler.

Buna göre Allah zâhir ehlinin görmesine açık olmadığından gaip bir varlık olarak ifade edilir. Gaip bir varlıkla münacâtın/gizli konuşmanın imkânsız şeylerden olduğu herkesin kabulüdür. Sadrulmüteellihîn burada Hz. Peygamber'in (sav) bir hadisine yönelir ve onu kendi görüşüne göre açıklar. Bu hadiste Hz. Peygamber'in (sav) şöyle buyurur: "المصلّي مناجي ربّه" Namaz kılan kimse Rabbi ile gizli gizli konuşur. Sadrulmüteellihîn der ki: Burada namaz kılan ile kastedilen bilen ve bilinçli akıldır; münacât/gizli gizli konuşmakla kastedilen ise Allah'ın sözünü akıl kulağı ile işitip bilmekten ibarettir. O burada bir başka hadise tutunur ki içeriği bu açıklamayı destekler. O hadiste Hz. Peygamber'in (sav) şöyle buyurur: "إنّ في أمّتي محدّثين مكلّمين": Ümmetim içinden Allah'ın kendileriyle konuştuğu kimseler vardır.

Sadrulmüteellihîn'in demek istediği akıllı ve kamil insanların aklî şühûd ile Hakk Teâlâ'yı müşahede ettikleri ve bâtınî rabbanî basiret ile onu gördükleridir. Bu kimselerin akıl kulağı ve kalbî işitmesi de faaldir ve Hakk Teâlâ'nın hitabını algılayıp anlarlar. Bu müteellih/dindar filozof akledilir aleme ve işlerin bâtınına önem vermekle beraber, duyulur dünyadan da gafil değildir ve namazın zâhirlerinden/görünen yönlerinden her birinin bâtınî bir şeye işaret olduğuna ve onu teyit ve tekit etmek için icra edildiğine inanır. Örnek olarak

---

24 Necm Sûresi, 17.

25 Mollâ Sadrâ, *Şerhu Usûli'l-Kâfi*, c. 1, s. 307.

kıble meselesine ve namaz kılan kişinin Kabe yönüne yönelmesinin gereğine işaret edilebilir. Namazda Kabe'ye yönelmek namaz kılan kimsenin kendi suretini diğer yönlerden çevirmesi gerektiği ve sadece Kaba tarafına yönelmesi anlamına gelir. İmdi sureti Kabe dışındaki yönlerden çevirmek gerekli ve zorunlu ise, kalbi Hakk Teâlâ dışındakilerden uzaklaştırmak nasıl gerekli ve zorunlu olmaz?

Akledilir ile duyulur arasındaki dengenin gerekliliği zâhirin bâtının nişanesi olması ve duyu ve duyulur evresinde gerçekleştirilen şeyin bâtınî anlamları pekiştirip güçlendirmede etkili olmasıdır. Sadrulmüteellihîn bu görüşünü desteklemek için oldukça ilginç bir misal getirir ve der ki: Geometrik şekiller üzerinde düşünen bir kimse, kendisinin düşüncesiyle uyumlu geometrik şekilleri çizer ve gözle dikkatli şekilde onlara bakar. Bu kimse geometrik şekillere bakmak suretiyle hayalini teskin ettiği gibi, duyuların akıl karşısında sıkıntı ve rahatsızlık vermesini de engeller. Geometrik şekillere bakmak geometrik anlamları kavramaya yardımcı olur ve duyulur şeyi akledilir şeyle birlikte kılar.[26]

Şimdiye kadar söylenilenlerden, Sadrulmüteellihîn'in rivayetlerin anlamını anlarken akla dayandığı ve zâhir üzerinde donup kalmakta ısrar eden kimselerden hiç hoşlanmadığı net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu büyük filozof aklın farklı ve pek çok anlamı hakkında ayrıntılı biçimde konuşur ve akıl sözcüğünün bu anlamlardan bazıları hakkında kullanımının eşsesli olarak gerçekleştiğine inanır. Bununla beraber akıl kelimesinin diğer bazı anlamlarda *teşkîk* biçiminde/çok mertebeli olarak kullanıldığı ve gerçekte tek bir ortak anlamı yansıttığı söylenebilir.

Sadrulmüteellihîn *Şerhu Usûli'l-Kâfî* kitabında bu hususu vurgular ve der ki: Akıl pek çok bağlamda ortak bir anlama shaip olduğundan ve onlar hakkında *teşkîk* biçiminde kullanıldığından, tek bir ilmin konusu sayılabilir ve tek bir kitapta onun kısım ve arazlarından bahsedilebilir. Bu sözle kastedilen *Şerhu Usûli'l-Kâfî* kitabının akıl ilmine has olduğu ve onda yer verilen konuların aklın kısımları ve arazları ile bağlantılı olduğudur. Bir başka deyişle, Sadrulmüteellihîn'nin *Şerhu Usûli'l-Kâfî* kitabı akıl-bilimi konusunda yazılmıştır ve onda aklın meseleleri ele alınıp incelenmiştir.[27]

Önceki bahislere baktığımızda, Sadrulmüteellihîn'in aklın bazı anlamları hakkındaki ifadelerinin kalbî müşahedeler ve bâtınî kavrayışlar ile asla uyumsuz olmadığını görürüz. Bir başka deyişle, o akledilir ile duyulur arasındaki dengeden bahsederken, daha ziyade işlerin bâtınî yönüne önem verir ve dikkate alır ve duyular evresinde durmayı ve zâhir yönler üzerinde donup kalmayı

---

26 Mollâ Sadrâ, *Şerhu Usûli'l-Kâfî*, c. 1, s. 283-285.

27 Mollâ Sadrâ, *Şerhu Usûli'l-Kâfî*, c. 1, 229.

eleştirir. Daha önce belirttiğimiz gibi, bu büyük filozofa göre ismet makamından (as) gelen haber ve rivayetler Kur'ân gibi zâhir ve bâtına, tefsir ve tevile sahiptir. Nitekim büyük düşünürler "Söz, ruhun aynasıdır" demişlerdir ve bu aynada insanın farklı ve pek çok mertebesi görülebilir. İmdi ismet makamının sahibi (as) varlığın hem yükseliş ve iniş eğrisinde kemal evresinde yer alıyorsa, onun sözünün de aynı mertebeleri haiz olduğu ve zâhir ve bâtına sahip olduğu kolaylıkla kabul edilebilir. İşte burada pek çok kimse zâhir anlamlar ve yönler üzerinde donup kalmak sebebiyle mânâ ve bâtın ehline karşı çıkar ve hadis ve ayetlerin bâtınî yönünü görmezden gelmede aşırıya giderler.

Daha önce ifade ettiğimiz üzere, 'Allâme Meclisî *Bihârü'l-Envâr* kitabında rivayetleri toplamak ve konulara göre sınıflandırmak için çaba harcamış olmasına ek olarak, onların anlam ve içeriğini şerh etmiştir. Safevî çağının büyük filozofu Sadrulmüteellihîn Şîrâzî de 'Allâme Meclisî'nin dünyaya gelmesinden yıllar önce bu işe el atmış ve ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytin (as) rivayetlerinin anlamını şerh etmek için *Şerhu Usûli'l-Kâfî* kitabını kaleme almıştır.

Ancak gördüğümüz gibi, bu müteellih filozof akledilir ile duyulur arasındaki denge konusunda çaba sarf etmiş ve rivayetlerin bâtınî yönüne ve akledilir anlamına çok önem atfetmiştir. 'Allâme Meclisî, Sadrulmüteellihîn'in aksine akledilir ile duyulur arasındaki dengeye önem vermemiş ve daha ziyade rivayetlerin zâhirî yönünen ehemmiyet vermiştir. Rivayetlerin anlamının zâhirine haddinden fazla önem vermek bu büyük muhaddisin aklın hükümlerine ilgisiz kalmasına, hatta dinî inaç ilkelerini ispat bağlamında naklin akla önceliğine kail olmasına yol açmıştır. O *Bihârü'l-Envâr* kitabında tevhidi/Allah'ın birliğini ispatlamak için yedi delil getirir ve sonunda der ki: Bu konuda benim dayandığım şey, işitme yoluyla bize ulaşan naklî delillerden başkası değildir. Meclisî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

"...السابع، الأدلّة السمعية من الكتاب والسنّة وهي أكثر من أن تحصى. ولا محظور في التمسّك بالأدلّة المعيّة في باب التوحيد، وهذه هي العتمد غليها عندي..."[28]

[Yedincisi, kitap ve sünnetten olan sem'î delillerdir ki sayılamayacak kadar çoktur; tevhit konusunda sem'î delillere tutunmakta sakınca yoktur ve bana göre de dayanılacak olan onlardır...]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, 'Allâme Meclisî tevhidi ispatlamak ve ortaya koymak için sadece naklî delillere tutunmayı caiz ve yeterli görmekle kalmaz; bilakis onun ifadelerinden naklî delillerin tevhidin ispatlanması konusunda dayanılabilecek ve güvenilebilecek yegâne deliller olduğu sonucu çıkmaktadır. Tevhidin ispatı konusunda naklî delillere diğer delillerden daha fazla dayanan

28 Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, c. 3, s. 234.

sadece 'Allâme Meclisî değildir. Başka pek çok kelamcı ve hadis alimi de naklî delillere aklî delillerden fazla itimat eder.

Aklî ve kelamî ilkelere aşina olan kimseler inanç esaslarının ispatı konusunda naklî delillere dayanmanın kısır döngünün doğmasına sebep olacağını iyi bilirler. Zira nakil, dinî inançlar gerekli geçerliliğe sahip olduğu zaman geçerli olur. İmdi eğer inanç esaslarının geçerliliği de sadece nakle bağlı olursa, kısır döngüyle karşı karşıya kalırız. Bazıları bu probleme cevap vermek için şöyle demişlerdir: Allah'ın birliğini nakil yoluyla kabul etmek kısır döngüye sebep olmaz, zira naklî delilden önce gelen Allah'ın birliğini değil, varlığını ispattır. Hepimiz filozof ve kelamcıların Allah'ın varlığının ispatını ve birliğinin ispatını iki [ayrı] evrede ele alıp incelediklerini iyi biliyoruz.

Bu kişinin Allah'ın varlığının ispatının ve birliğinin ispatının iki [ayrı] evrede ele alınıp incelendiği sözü doğrudur, ancak Allah'ın birliğinin varlığı ile özdeş olduğu ve bir olmayan Allah'ın naklin geçerliliğinin kaynağı olamayacağı göz ardı edilmemelidir. Buna göre kısır döngü bütün gücüyle bâkidir ve birliğin ispatı konusunda sadece naklî delillere dayanamaz.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, daynıp güvenilebilir delil olarak sadece nakle tutunmak ve zâhir üzerinde donup kalmak akledilir ile duyulur arasındaki dengeye zarar verir ve işlerin melekûtuna giriş kapısını ve fikrî yükseliş kapısını kapatır. Akla düşmanlık yapan ve işlerin bâtını ve melekûtuna inkâr gözüyle bakan kimseler ister istemez kabuk vadisinde ve duyulur âlemde hapis kalır ve her şeyi duyulur ölçütlerle değerlendirir. Soyut varlıklar âlemini inkâr etmek ve Allah'tan başka hiçbir soyut varlığın gerçekliğe sahip olmadığına inanmak bu düşünce tarzının sonucudur.

'Allâme Meclisî meleklerin soyut olduğunu inkâr eden ve bunu İmâmiyye'nin, hatta bütün dünya Müslümanlarının icmâı olarak gören kimselerdendir. Bu büyük muhaddis nefsin soyut veya maddî oluşu konusunda şüpheli ve tereddütlü konuşur, ama onun sözlerinin toplamından onun bu konuda soyutluğu inkâra daha meyilli olduğu anlaşılmaktadır. Aklî meselelere aşinalığı olan kimseler nefsin soyutluğunu inkâr etmenin mânâ ehli için kabulü asla kolay olmayan katı ve ağır sonuçları olduğunu iyi bilirler.

Elbette 'Allâme Meclisî gibi kimseler için dinî nakil birinci dereceden öneme sahiptir ve nefsin soyutluğu nakil yoluyla ispatlanamazsa, bu yoldan zuhur eden problemlerden asla korkmayacaktır. Bir muhaddis olarak 'Allâme Meclisî'ye göre dinî nakil asıldır ve başka her şey naklin ışığında geçerlilik kazanır. Bu düşünce tarzı temelinde ilimlerin öğrenimi de dinî nakil ölçütüyle değerlendirilir. 'Allâme Meclisî bu konuda çok açık konuşur ve sadece dinin emri için gerekli olan ilimlerin öğrenilmesi gerektiğine inanır.[29]

---

29 Meclisî, *a.g.e.*, c. 55, s. 305-311.

Dinin emrinde faydalı olmayan ilimleri öğrenmek asla gerekli değildir. Kendisi için hakikatin ölçüsü rivayetlerin zâhir/dış anlamı olan kimse için rivayetlerin zâhir/dış anlamıyla örtüşmeyen şeyler geçerliliğini yitirir. 'Allâme Meclisî bu konuda öylesine katıdır ki Şeyh Müfîd'i ve Seyyid Murtazâ'yı dahi eleştirir ve onları bazı konularda tevilcilere daha yakın görür. O, tevil kapısı açılırsa ve lafızların zâhirî olarak anlaşılması ölçütü görmezden gelinirse, tevilin sınırlarının meçhul kalacağına ve herkesin kendi bakış biçimine ve dünya görüşüne bağlı olarak metinleri tefsir ve tevil edeceğine ve inançlarını ifade edeceğine inanır.

Böylesi tevil ve tefsirlerin ilhadın doğmasına sebep olacağı ve dinî kavramların kapısını insanlar arasında olumsuz etkileyeceği çok açıktır. Bilinmelidir ki tevil karşıtlığı muhaddislere ve ahbarî alimlere özgü değildir; bilakis ahbarî karşıtı alimler arasında da sadece tevile değil, her türlü irfanî/tasavvufî ve felsefî düşünceye şiddetle düşmanlık sergileyen kimseleri tanıyoruz.

Mollâmuhsin Feyz Kâşânî ahbarî alimler arasında yer almakla beraber ne tevile karşıdır, ne de irfanî/tasavvufî düşüncelerle çatışmıştır. Diğer taraftan Seyyid Muhammed Mîrlevhî Sebzvârî her türlü irfanî/tasavvufî düşünceye karşı çıkmış ve elinden geldiğince sûfîlere karşı mücadele etmiştir. *Kifâyetü'l-Muhtedî* kitabının yazarı olan bu kişi 'Allâme Meclisî'yi ve babası Muhammedtakî Meclisî'yi eleştirme konusunda elinden geleni ardına koymamıştır. Seyyid Muhammed Mîrlevhî, Muhammedtakî Meclisî'nin zamanının sûfîleriyle ilişkili olduğuna ve onların cemiyeti tarafından himaye edildiğine inanmıştır. Seyyid Muhammed Mîrlevhî, 'Allâme Meclisî ile olan hesabını babası Muhammedtakî'den ayırmamış ve ikisini de eleştirmiştir.[30]

Mîrlevhî, *Hilyetü'l-Evliyâ*'nın (Velilerin Biyografileri) yazarı Ebû Nu'aym İsfahânî'nin kabrini yıkması için kışkırtmıştır. Zira 'Allâme Meclisî bir yerde onu kendisinin atalarından saymış ve Şî'î olduğundan söz etmiştir. Bilinmelidir ki zâhir ehli alimlerinin ariflere ve tasavvuf ehline yönelik karşıtlığının uzun bir tarihi vardır ve kökleri düşünce tarzında aranmalıdır. Ancak Safevîlerin saltanatının sonlarına doğru durum değişmiştii ve zâhir ehli alimlerinin arifler ve tasavvuf ehli ile olan çatışma ve anlaşmazlığında başka sebeb ve etkenlerden bahsedilmelidir. Bu etkenler daha ziyade siyasî yöne sahiptir ve onlardan bahsetmek bu bölümün konusunun dışındadır.

30 Hasan Târimî, *'Allâme Meclisî*, İntişârât-ı Nov, Tahran, 1375.

14

SADRULMÜTEELLİHÎN ŞÎRÂZÎ'DEN KADI SA'ÎD KUMMÎ'YE

Kadı Sa'îd, Allah'ın takdiri ve tevfikiyle, Safevî sultanlarının büyük adamları zümresinde yer alan bahtiyar kimselerden biridir. O kişisel istidat ve yeteneğe, nispeten uygun bir çevreye ve yüksek mertebeli hocalara sahip olmuştur. Yapılan araştırmalara göre, bu yetenekli filozof hicri on ikinci [miladi on sekizinci] yüzyılın başlarında atmış yaşına varmadan bu dünyaya veda etmiştir. İmdi Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin vefat yılı hicri 1050 [miladi 1641] yılı olarak kaydedildiğine göre, bu iki düşünürün vefat yılı arasındaki fark yaklaşık yarım yüzyıldır. Buna göre bu iki düşünürün hayatı arasındaki zaman aralığı tarihsel uzunluk ölçeğine göre çok azdır, ama Sadrulmüteellihîn'in düşünceleri ile Kadı Sa'id Kummî'nin pek çok eserinde görülen düşünce tarzı arasındaki fark çok derin ve aynı zamanda çok geniştir. Kadı Sa'îd'in sözlerinin satır aralarından anlaşıldığına göre kendisi üç büyük üstattan ders almış ve onlardan feyiz almıştır.[1] Bu üçü şunlardır:

1) Şeyh Receb'alî Tebrîzî İsfahânî.
2) Mollâ'abdurrezzâk Lâhîcî.
3) Mollâmuhsin Feyz Kâşânî.

---

1 Havânsârî, *Ravadâtü'l-Cennât*, c. 4, ss. 10-11.

"Feyyâz" ve "Feyz" adlarıyla bilinen Lâhîcî ve Kâşânî'nin ikisi de Sadrulmüteellihîn'in damadı ve en yakın öğrencilerindendir. Buna göre Kadı Sa'îd, Sadrulmüteellihîn'nin öğrencilerinin öğrencisidir ve aracılı olarak onun düşüncelerinin denizine bağlantı sağlamıştır.

Kendi zamanında Küçük Filozof olarak şöhret bulmuş olan Kadı Sa'îd dopdolu zevke sahipti ve irfan/tasavvuf ve manevî hikmete/felsefeye çok alaka sahibiydi. Bütün bunlarla beraber o, diğer iki büyük filozof Feyyâz Lâhîcî ve Feyz Kâşânî'den öğrendiklerine nispetle, Şeyh Receb'alî Tebrîzî'den çok daha fazla etkilenmiştir.

Riyâzü'l-'Ulemâ yazarının söylediklerine göre Receb'alî Tebrîzî İsfahânî, II. Şâh 'Abbâs yanında yüksek bir konuma sahip mahir filozof ve mantıkçılardandır. O pek çok öğrenci yetiştirmiş olup Kadı Sa'îd Kummî onlardan biridir. Elbette Kadı Sa'îd diğer iki hocasına, yani filozof Feyyâz Lâhîcî ve Feyz Kâşânî'ye de büyük bir tevazu ve alçak gönüllülük göstermiş ve ehl-i beytin (as) rivayetlerini anlama ve yorumlama biçiminde Feyz Kâşânî'ye daha yakın durmuştur. O, Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin üslup ve yöntemine de aşinaydı ve kendisinin önemli ve esaslı kitabı *Şerhu Tevhîdi's-Sadûk*'u yazarken Mollâ Sadrâ'nın *Şerhu Usûli'l-Kâfî*'sinden ilham almıştır. O kendi *Şerhu Erba'în*'ini yazarken de aynı yöntem ve üslubu kullanmış ve Safevî çağındaki hocalarının yol ve yönteminden ayrılmamıştır. Şu bilinmelidir ki Safevî sultanları çağında Şî'îlik mezhebi yaygınlık ve resmiyet kazandığı için, ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytten gelen haber ve rivayetler de önceden olduğundan daha fazla ilgi görmüştür. Elbette düşünürlerin haber ve rivayetlere ilgi ve yönelişi onların aynı şeyleri söyledikleri anlamına gelmemektedir. Aynı çağda ve dönemde *Şerhu Usûli'l-Kâfî* Sadrulmüteellihîn tarafından yazılmış olmakla beraber, tanınmış ve önemli *Bihârü'l-Envâr* kitab da 'Allâme Meclisî ve öğrencileri tarafından kaleme alınmıştır. Önceki bölümde bu iki kitap arasındaki farkın onlara yansıyan düşünce tarzı bakımından ne kadar derin ve geniş olduğunu görmüştük. *Bihârü'l-Envâr* kitabında rivayetlerin zâhir/dış anlamı dile getirilmiş ve her türlü tevil ve anlamların bâtınından bahsetmek yasak sayılmıştır. Oysa Mollâ Sadrâ'nın *Şerhu Usûli'l-Kâfî* kitabında tevil kapısı açıktır ve akledilir anlamlara hissedilir dış anlamlardan daha fazla verilir.

Burada rivayetlerin anlaşılmasındaki farklılığının sadece zâhir-bâtın farklılığı olduğu ve Sadrulmüteellihîn'in sadece 'Allâme Meclisî gibi kimselerle anlaşmazlığa düştüğü sanılmamalıdır; bilakis filozoflar ve irfan ehli/sûfîler arasında da bu ihtilaf görülmektedir ve Kadı Sa'îd Kummî gibi kimseler ve hocası Şeyh Receb'alî Tebrîzî İsfahânî de Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'ye muhalefet etmiş ve rivayetlerin anlaşılmasında farklı bir yöntem benimsemiştir. Kadi Sa'îd bir aracıyla Sadrulmüteellihîn'in öğrencilerinden sayılır, ama düşünce biçimi

yönünden onun pek çok ilke ve esasını kabul etmez. *Şerhu Tevhîdi's-Sadûk* kitabı *Şerhu Usûli'l-Kâfî* kitabından fersahlarca uzak bir yöntemle yazılmıştır, zira *Şerhu Tevhîdi's-Sadûk*'ta Kadı Sa'îd'in düşüncesinin temelini oluşturan pek çok ilke ve esas, Sadrulmüteellihîn'in *Şerhu Usûli'l-Kâfî*'de kullandığı ilke ve esaslardan farklıdır.

Kadı Sa'îd'in Sadrulmüteellihîn'e şiddetle karşı çıktığı temel ilke ve esaslardan biri varlığın manevî müşterekliği ilkesidir/varlık denilen şeylerin varlık kavramında ortak oldukları ilkesidir. Sadrulmüteellihîn'nin eserleriyle aşinalığı olan kimseler bu büyük filozofun varlık kavramının kendisine yüklendiği bütün konu ve bireylerinde tek bir anlama sahip olduğuna ve aralarındaki farkın sadece şiddet ve zayıflık, eksiklik ve kemal, son olarak "*teşkîk*"in mertebeleri olarak isimlendirilen şey bakımından olduğunu iyi bilirler. Zira akıl varlığın mertebelerinden her bir mertebe ile diğer mertebe arasında bir tür bağlantı ve ilişki olduğu algılar ve bu ilişkiyi varlık ile yokluk arasında görmez.

Buna göre varlık mertebeleri arasında hiçbir bağlantı ve ilişki olmasaydı, bir varlık ile diğer bir varlık arasındaki ilişki varlık ile yokluk arasındaki ilişki gibi olurdu ki bu da zorunlu olarak yanlıştır. Kadı Sa'îd Kummî hocası Şeyh Receb'alî Tebrîzî'yi izleyerek bu nazariyeye muhalefet eder ve onu şiddetle reddeder. Kadı Sa'îd'in ve onunla görüşü paylaşan kimselerin bu ilkeye muhalefet etmelerinin sebebi varlığın manevî müşterekliği ilkesini kabul etmenin Hakk Teâlâ'nın varlığı ile diğer varlıklar arasında türdeşlik ve ilişki gerektirmesidir ki bu da onlara göre Allah'ın tenzihi ile uyuşmaz. Kadı Sa'îd Allah'ın varlığı ile mümkünlük âlemindeki diğer varlıklar arasında hiçbir türdeşlik ve ilişkinin olmadığını söyler ve Allah'ın tamamen farklı olduğunu söyler. Allah'ın tamamen farklı olduğu nazariyesi varlığın lafzî müşterekliği görüşünün meyve ve neticelerinden biridir.

Elbette varlığın lafzî müşterekliğinin Kadı Sa'îd'in dikkat etmediği daha başka pek çok sonucu vardır. Ona göre bu nazariye pek çok haber ve rivayetini içerik ve anlamının gereğidir ve kabul edilmelidir. Burada, Allah ile diğer varlıklar arasındaki her türlü bağlantı ve ilişki reddedilirse, Allah'ın varlığının nasıl bilineceği sorulabilir.

Bir başka deyişle, mutlak olarak başka ve farklı olan şeyin asla nişanesi ve alameti olmaz; nişansız ve alametsiz olan şey ise bilinemez. Kadı Sa'îd bu problemi fark etmiş ve kendisinin *Şerhu Erba'în* kitabının onuncu hadisinin anlamını açıklarken onu gündeme getirmiştir. O bu probleme şöyle cevap verir: "İnsanın Hakk Teâlâ'ya ilişkin bilgisi insanî güç temelinde belirlenir. Bu bilgi ise "karşılaştırma ile bilmek" olarak isimlendirilen şeydir. Karşılaştırma ile bilmekle kastedilen, insanın âlemin ilkesine dair kesin inanca sahip olması ve onun emir ve yasaklarına bağlı olmasıdır.

Ayetleri delil olarak kullanmak ve yaratılmışlar üzerinde düşünmek de bilgiyi gerektirmez; bilakis bu yolla sadece bir ilke ispat edilebilir. Ancak bir ilkenin ispat edilmesi ile gerçek bilgi arasında çok fark vardır. Kadı Sa'îd burada karşılaştırma ile bilmek olarak isimlendirdiği şeyle bağlantılı bir başka terim kullanır. O, kelime-i şehadeti de "şehadet-i ikrâr/açıkça kabul etmek" olarak isimlendirir ve Allah'ın birliğine şehadet etmenin onun birliğini ikrar etmek/açıkça kabul etmek olduğuna inanır. Kadı Sa'îd'in bu sözle demek istediği, kelime-i şehadetin, şehadet-i ikrâr olduğu, şehadet-i ikrârın ise şehadet-i marifet/bildiğini açıkça kabul etmek olmadığıdır. O burada bazı rivayetlere tutunur ve kendisinin görüşünü o rivayetlerin anlamının gereği sayar.

Kadı Sa'îd Allah Teâlâ'nın sıfatları konusunda da "sıfât-ı ikrâr/açıkça kabul etme sıfatları" terimini kullanır ve Hakk Teâlâ'nın sıfatlarının künhü hiç kimse tarafından bilinmediği için insanın sadece Allah'ın sıfatlarını ikrar ettiğine/açıkça kabul ettiğine, ama asla onların anlamlarının künhüne ulaşamayacağına inanır. Bu yetenekli filozof burada kendisinin salt tenzih konumundan konuştuğunu gösteren bir başka meseleye işaret eder.

Kadı Sa'îd, Allah Teâlâ'nın hüküm, mesele veya bilginin konusu olmadığına inanır, zira bu üç terimin konuları arasında ortak olan şey onların yükleminin onların zatî arazlarından olmasıdır, oysa şüphesiz Allah zatî araza sahip olmaktan münezzeh ve uzaktır.[2]

Filozofların tanımına göre zatî araz, kendisinde konunun alındığı veya tam tersine, konusunun tam tanımında kendisi alınan şeydir. Bu söylenene ilave olarak, Allah Teâlâ asla bilinemez. Kadı Sa'îd'in buradaki sözünün sonuçlarından biri insanî kültür tarihinde teoloji/tanrıbilim adlı bir bilimin var olmaması ve Allah'ı bilmenin imkânsız olmasıdır.

Allah bir ilmin/bilginin konusu olmadığı gibi bir meselenin konusu da olmaz. Zira Allah mümkünlük âlemindeki varlıklarla hiçbir bağlantısı ve ilişkisi olmadığı için insan onun hakkında bir hüküm veremez/yargıya varamaz. Hükmün/yargının olmadığı yerde ise ilim veya mesele diye bir şey de olamaz. Bundan da anlaşılmaktadır ki ilahî/ilahiyatçı filozofların eserlerinde "özel anlamda ilahiyat" olarak ortaya konulan ve teoloji/tanrıbilim olarak bilinen şeyin Kadı Sa'îd nazarında geçersiz olduğu ve ondan Allah'ın bilgisine ulaşılamayacağı anlaşılmaktadır.

Kadı Sa'îd Kummî varlığın manevî müşterekliğini inkâr etmek ve varlık konusunda lafzî müşterekliğe dayanmak suretiyle ister istemez saf tenzih taraftarlarının yaklaşımını benimsemekte ve pek çok filozofa muhalefet etmektedir. Bilinmelidir ki saf tenzih nazariyesi Hakk Teâlâ'yı bilmek konusunda saf

2 Kadı Sa'îd Kummî, *Şerhu Erba'în*, çâp-ı kadîm (eski baskı), s. 263.

teşbih nazariyesinin karşı karşıya kaldığı sorunlarla aynı ölçüde karşı karşıya kalır. Marifet ehlinin/sûfîlerin büyükleri hem saf tenzihten, hem de saf teşbihten kaçınır ve ikisini de eleştirirler. Saf tenzih ile saf teşbih arasındaki orta yol, tevhit ehlinin büyüklerinin tavsiye ettiği mutedil ve doğru yoldur.

İşaret ettiğimiz üzere, Kadı Sa'îd bazı rivayetlere dayanarak Yaratıcı ile yaratıklar arasındaki ayrılık ve başkalığı vurgulamış ve çok şekilde varlık konusunda lafzî müştereklikten söz etmiştir. O, *Şerhu Tevhîdi's-Sadûk* kitabında şöyle der:

"Allah Teâlâ kendi zatının makamında mümkün varlıklardan ayrı ve başka olduğu gibi, sıfatları mertebesinde de mümkün varlıklardan ayrı ve başkadır."

Kadı Sa'îd bu iddiayı ispatlamak için istidlalde bulunur ve der ki:

"Allah kendi yaratıklarıyla zatında benzerliğe sahip olsaydı, bunun gereği Allah'ın da yaratıklar zümresinde yer alması olurdu. Oysa Allah burhan hükmünce yaratıklar zümresinde değildir."

O bu burhanı sıfatlar konusunda da geçerli sayar ve der ki:

"Allah sıfatlarında yaratıkların sıfatlarına benzerliğe ve ortaklığa sahip olsaydı, ârızdaki/ilişendeki ortaklığın maruzdaki/kendisine ilişilendeki ortaklığı gerektirmesi sebebiyle zatında da yaratıklarla ortak olması gerekirdi; bu da akıl ve burhana aykırıdır."[3]

Mollâ Sadrâ'nın hikmet-i müte'âliyesinin/aşkın felsefesinin tâbilerinden olan müteellih/dindar filozof Mollâ'alî Nûrî, Kadı Sa'îd'in buradaki sözüne itiraz eder ve der ki: "Allah'ın varlığının yaratıkların varlığıyla olan ortaklığı tam bir örtüşme (*mütevâtı*) ortaklığı şeklinde olsaydı, Kadı Sa'îd'in istidlali sağlam ve geçerli olurdu. Ancak bu ortaklık *teşkîk*/çok mertebelilik şeklinde olursa, asla bir problem doğmaz ve Hakk Teâlâ'nın varlığı ile diğer varlıklar arasındaki fark mertebe farkı olarak açıklanabilir."[4] Mollâ'alî Nûrî aynı bağlamda Kadı Sa'îd'e yönelik hoşnutsuzluğunu varlığın lafzî müşterekliği görüşü konusunda da dile getirir ve der ki: Bu nazariye âlemin ilkesini ya geçersiz (*ibtâl*), ya da işlevsiz (*ta'til*) kılar. Elbette varlığın lafzî müşterekliği görüşü aklın işlevsizliğini de gerektirebilir.

Kadı Sa'îd Farsça kaleme aldığı *Kelîd-i Bihişt* (Cennetin Anahtarı) adlı kitabında aklı işlevsiz kılmayı gerektirecek şekilde konuşur. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

"*Şanı yüce Zorunlu Varlık hazretleri hiçbir bilginin konusu olamaz, hatta ilahî bilgiye dahi dâhil olmaz, çünkü ilahî bilginin konusu –ortaya konulduğu ve kabul*

3 Kadı Sa'îd Kummî, *Şerhu Tevhîdi's-Sadûk*, thk. Dr. Necefkulî Habîbî, c. 1, s. 18.

4 *A.g.e.*, s. 758.

edildiği üzere– meşhur anlamıyla varlıktır. Yukarıda yapılan açıklama ile şanı yüce Zorunlu Varlık'ın bu kavramın dışında olduğu anlaşılmıştır. Evet, ilahî ilimde sabit olabilecek şey, O şanı yüce olanın ispatlanmasıdır. Zira bu bilgi hakkında şöyle denilir: 'Mümkün olanın var olabilmesi için kendinde imkânsız olanın var olması gerekir.' Ancak bundan fazlası bilinemez. İlahî bilgiden daha yüksek başka bir bilgi olmadığı için bundan fazlası elde edilemez. Bu yüzden bütün akıllılar/bilgeler ve alimler/bilginler, hatta bütün peygamberler (as) şanı yüce Zorunlu Varlık'ın bilgisi konusunda acizliği ve eksikliği itiraf etmişlerdir.

Şanı yüce olan O'na her ne kadar zâhire göre bazı sıfatlar isbat etseler de nihayetinde şanı yüce olan O'na ilişkin bilginin gayesinin/son sınırının O'nu bütün sıfat, vasıf, eksik ve tam tanımlardan tenzih etmek olduğunu buyurmuşlardır. Ayrıca şanı yüce olan Zorunlu Varlık'ın sadece, bütün sıfat ve vasıfların illeti olan zat olduğunu belirtmişlerdir. Doğru rehberliğin İmâmlarından (as) gelen hadislerden bu anlam açıkça ortaya çıkmaktadır. Gerçek şu ki Allah Teâlâ'ya dair bundan daha fazlası bilinemez ve bilginin sınırı budur. Kim bu kadarını anlarsa iyi anlamıştır. İnsaf ve idrakine rahmet olsun."[5]

Burada Kadı Sa'id'den nakledilen ifadelerde, marifet ehlinin doğru görüşüyle uyumlu olmayan hususlar görülmektedir. Gördüğümüz gibi o, Allah'ın zatını sıfatların illeti saymakta ve onu ehl-i beytten (as) gelen rivayetlerin zâhir anlamının gereği olarak nitelendirmektedir.

Felsefe ve mantık ile aşinalığı olan kimseler sıfatların zatın malulü/sonucu olmadığını ve esasen malulün illetle olan ilişkisinin sıfatın mevsufla olan ilişkisinden başka olduğunu iyi bilirler. Şaşırtıcı olan Kadı Sa'îd'in bu nazariyeyi rivayetlerin gereği sayması ve onu tevhit konusundaki en yüce bilgi türü saymasıdır.

Kadı Sa'îd, alışık olunmayan bir yaklaşım benimsemede bu aşamanın ötesine geçer ve Allah'ın sıfatlarını inkâr etmekle kalmaz, Allah'ın sıfatlarla mevsuf olmasını da akıldışı sayar. Kadı Sa'îd'in bu konudaki ifadeleri şöyledir:

"Şanı yüce olan Zorunlu Varlık sadece zattır ve onu vasfetmek ve sıfatlarla muttasıf bilmek asla makul değildir, ister sıfatlar O'nun zatıyla özdeş bilinsin, ister zatından başka bilinsin, ki bu mümkün ve makul değildir. Bu konuda işin hakikati budur. Yüce peygamberlerin (as) ve bazı büyük filozofların şanı yüce olan Zorunlu Varlık'ı bir vasıfla muttasıf kılmaları/O'na sıfat nispet etmeleri halkın anlayışının eksikliği sebebiyledir, yoksa şanı yüce olan Zorunlu Varlık'ın gerçekte herhangi bir sıfatla muttasıf olduğu için değildir...Onların Zorunlu Varlık'ı muttasıf kıldıkları her vasıf konusundaki amaçları şanı yüce olan O'nun o sıfatın zıddı ile nitelenmediğini göstermektir. Örneğin Âlim/

5 Kadı Sa'îd Kummî, *Kelîd-i Bihişt*, thk. Seyyid Muhammed Mişkât, ss. 66-67.

Bilen dediklerinde bunun anlamı O'nun cahil/bilgisiz olmadığıdır. Kâdir/ Gücü Yeten dediklerinde, bununla kasıtları O'nun aciz/güçsüz olmadığıdır. Diğer sıfatlar da buna kıyas edilmelidir. Özetleyecek olursak, sıfatların hepsi gerçekte üsluba râcidir/bir üslup meselesi ve aracıdır; değilse şanı yüce olan O'nu zikredilen sıfatlarla nitelemezler."[6]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Kadı Sa'îd çok açık bir şekilde Allah'ın sıfatlarını inkâr etmekte ve esasen Hakk Teâlâ'nın her türlü sıfatla sıfatlanmasını gayr-ı makul saymaktadır. O bütün kadim filozofların da bu konuda kendisi gibi düşündüğünü ve masum İmâmların (as) rivayetlerinin de bu nazariyeye delalet ettiğine inanmaktadır. Kadı Sa'îd burada *Kâfî* kitabından bir rivayet zikrederek muhaliflerinin ibret almasını ve kendilerine gelmesini sağlamak istemektedir. O bu hadisin arkasından şöyle demektedir:

"Bu sahih hadisten bütün doğru rehberlik İmâmlarının –Allah'ın salatı hepsinin üzerine olsun– şanı yüce olan Zorunlu Varlık'ı mutlak mânâda bir kimsenin sıfatlarından bir sıfatla nitelemekten ne kadar kaçındıkları anlaşılmaktadır. Öyle ki Allah'ı bir sıfatla vasfeden kimseleri bela inmesinin sebebi olarak görmekte ve onlara karşı çıkmayan kimseyi kendileriyle oturup kalkma şerefinden açıkça engellemişlerdir."

Kadı Sa'îd bu bahsin sonunda, bir hutbeden bir cümle nakletmişlerdir ki şöyledir: "...ومن وصفه فقد ألحد فيه...": Allah'ın sıfatı olduğunu söyleyen kimseye kafir muamelesi yapılır. Son olarak bir başka hutbeden şöyle bir cümle aşağıdaki şekilde nakledilir: "...وكذلك يوصف ربنا وهو فوق ما يصفه الواصفون...": Şanı yüce olan Allah var olan her vasfın üzerinde ve dışındadır. Sözün özü, Zorunlu Varlık böyle bilinmelidir ve bir kimsenin bu anlatılan şahit ve delillerden sonra yine de şüphesi kalırsa onu ancak Allah iyileştirebilir, çünkü kalp körlüğüne tedbir ve çare yoktur.[7]

Bu alıntılarda görüldüğü gibi, Kadı Sa'îd Kummî bir bütün olarak sıfatları inkâr etmekte ve Allah'ın sıfatlanmış olduğuna inanmayı küfür ve şirk saymaktadır. Doğrudur, o kendi görüşünü ispatlamak için ayet ve rivayetlere dayanmaktadır, ancak onun başka her şeyden fazla, taraftarları saf tenzihe inanan bir fikrî-felsefî akımın etkisi altında kaldığı görünmektedir. Belirtmemiz gereken husus şu ki, Kadı Sa'îd'in bu bahsin sonunda Allah'ın sıfatı olduğunu söyleyen kimseleri kafir ve kör kalpli olarak isimlendirmekle beraber Allah'tan onları iyileştirmesini ve hastalıklarına şifa bahşetmesini istemektedir.

Şüphesiz ki Allah Teâlâ "Şâfî/Şifa Veren/İyileştiren" sıfatı gereği peygamberleri iyileştirir; Kadı Sa'îd de bu sıfatı aracı kılarak hastalara ve kendi inancını

---

6 Kadı Sa'îd Kummî, *a.g.e.*, s. 72.

7 Kadı Sa'îd Kummî, *a.g.e.*, s. 73.

inkâr edenlere Allah'tan şifa talep etmektedir. Buna göre Allah'ın sıfatı olduğunu inkâr etmekten bahsederken sıfatı isbat etmekten uzak duramamaktadır! Elbette yüce Yaratıcı'nın sıfatları meselesi veya bu sıfatların Hakk'ın zatıyla özdeş midir, yoksa zata eklenti midir meselesi, kelam ve İslâm felsefesi tarihinde uzun bir geçmişi olan tartışmalı ve maceralı meselelerdendir, ancak Kadı Sa'îd Kummî'nin bu konudaki yaklaşımı diğer düşünürlerin söylediğinden farklıdır.

Doğrudur, Mu'tezilî kelamcılar Allah'ın sıfatlarını inkâr konusunda öncü olarak bilinmektedir. Ancak Mu'tezilîler Hakk Teâlâ'nın zatını sıfatlarının yerine ikâme etmişler ve sıfatlardan beklediğimiz şeyleri zatta bulabileceğimize inanmışlardır. Buna göre örneğin Âlim/Bilen sıfatından istediğimizi aynen Hakk Teâlâ'nın zatından bekleyebiliriz.

Kadı Sa'îd, Mu'tezile'nin görüşüne de inanmamakta ve Allah'ın sıfatlarını inkâr konusunda çok ileri gitmektedir.[8] Bu yetenekli filozof bir aracıyla Sadrulmüteellihîn'in öğrencilerinden biri olmasına rağmen fikrî ve felsefî yönden pek çok konuda hikmet-i müte'âliyenin/aşkın felsefenin ilke ve esaslarıyla ters düşmüştür. O kendi hocaları arasında Şeyh Receb'alî Tebrîzî'nin şahsına diğerlerinden daha fazla ilgi göstermiş ve onun düşüncelerinden etkilenmiştir. Safevî çağının filozoflar dizisi arasında Receb'alî Tebrîzî çağdaşlarının tersine, varlığı mümkünler arasında manevî müşterek, buna karşılık mümkün ile zorunlu arasında lafzî müşterek sayar. Kadı Sa'îd Kummî de aynı nazariyeyi kabul eder ve Sadrulmüteellihîn'in zorunlu ve mümkün arasında varlığın manevî müşterek olduğu nazariyesine şiddetle karşı çıkar. O önemli ve esaslı bir mesele olan bu meselede Sadrulmüteellihîn'e muhalefet etmekle kalmamış, bir diğer önemli ve esaslı meselede, yani varlığın asıl, mahiyetin itibarî olduğu meselesinde de *hikmet-i müte'âliye*/aşkın felsefenin kurucusuna muhalefet etmiştir. Kadı Sa'îd'in mahiyetin asıl, varlığın ise itibarî olduğu konusundaki ifadeleri şöyledir:

"...Şunu bil ki ne zaman şu iki şeyi, yani varlık ve mahiyeti düşünecek olsak, Farsçada *çîz*/şey ve Arapçada *mâhiyet* olarak ifade edilen şeyi asıllığa diğerinden [varlıktan] daha evlâ/öncelikli ve layık buluruz. Çünkü herkes falanca *çîz*/şey vardır, falanca *çîz*/şey yoktur, demektedir. Mahiyetin asıl, varlığın fer' olduğunu içeren görüşü bütün akıllılar makul görür; hiç kimse bu görüşün doğruluğuna karşı çıkmamış, "Falanca varlık, *çîz*'dir/şeydir veya değildir" gibi aksinin doğruluğunu makul görmemiştir. Birinci görüşün doğruluğunda anlaşmazlık olmadığı gibi, ikinci görüşün doğru olmadığında da şüphe yoktur.

8 Kadı Sa'îd Kummî'nin Hakk Teâlâ'nın sıfatlarını inkâr konusundaki yaklaşımına dair ve onun görüşünün ne gibi problemlere yol açtığına dair daha fazla bilgi için bu satırların şu eserine bkz. Dînânî, *Esmâ ve Sıfât-ı Hakk*.

İkinci değil birinci görüşün makul olduğu bilinirse, varlık değil şeyin asıl olmaya daha layık olduğu bilinir. Şu hâlde bu ikisinden şeyin ilk olduğu, varlığın ise onun fer'i ve sıfatı olduğu kesinleşmiş olur. Diğer türlü ikinci görüş makul olacak olsa, ki yukarıda zikredildiği gibi ittifakla makul değildir, asıllık mahiyet ve şeyin olur. Mahiyet asıl olduğunda, mertebe bakımından öncelik de varlığın değil onun olur. Bu iddiayı açıklamak için başka pek çok açıklama vardır, ancak bu anlatıldığı kadarıyla özet açıklama yeterlidir...

Şunu bil ki mahiyetin asıllığına ve varlığın fer'iliğine bağlı olarak bütün önerme ve sözlerde, ister doğru ister yanlış olsunlar, mahiyet konu olmuştur ve olur, varlık da yüklem. Bu açıklamadan mevcut/varlık kavramının diğer kavramlardan daha genel olduğu ve bu kavramda asıl olanın varlık değil mahiyet olduğu anlaşılmış olur."[9]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Kadı Sa'îd'in mahiyetin asıllığını ispatlamak için getirdiği delil ve burhanları çoktur ve zayıftır, asla varlığın asıllığının sağlam delilleri karşısında duramaz. O mahiyetin asıllığını ispatlamak için lafızların ve kelimelerin örfî kullanımlarına dayanır ve varlığın önermeler konusunda yüklem oluşunu onun sonralığına ve itibarîliğine delil sayar. Bu yetenekli filozof Sadrulmüteellihîn'in varlığın asıllığı konusundaki sağlam ve güçlü burhanlarına önem vermemiş ve onları görmezden gelmiştir.

Görünen o ki Kadı Sa'îd, Sadrulmüteellihîn'in zamanına yakın olmasına ve onun öğrencileriyle teması olmasına rağmen bu büyük filozofun eserlerini, özellikle de *Meşâ'ir*'ini okumaktan nasipsiz kalmıştır. Bu iddianın delili Kadı Sa'îd'in bu önemli ve esaslı meselede Sadrulmüteellihîn'e karşı çıkmasına rağmen onun bu konudaki delillerinden hiç birine dikkat etmemesi ve onlardan bahsetmemesidir.

Bütün bunlarla beraber Kadı Sa'îd'in felsefî meselelerde ince görüşlü ve dikkatli olduğu ve ince hususlara dikkat ettiği iddia edilebilir. Bu yetenekli filozof ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytin (as) haber ve hadislerine dair kuşatıcı bilgi sahibiydi ve onların doğrusuna ve yanlışına vakıftı. O, felsefe ile dini uzlaştırma yolunda çaba sarf eden ve rivayetlerin içeriklerinden pek çok hakîmâne/felsefî/bilgece noktalara ulaşan kimselerdendir.

Din ve felsefeyi uzlaştırmak İslâm dünyasının düşünürleri tarafından daima dile getirilmiştir, ancak böylesi çabalar İhvân-ı Safâ topluluğunun ortaya çıkışıyla zirvesine ulaşır. İhvân-ı Safâ topluluğu din ve felsefeyi uzlaştırma yolunda çok gayret sarf etmiştir, ancak onların fikrî ve felsefî rönesansı burada zikredemeyeceğimiz bir dizi faktör sebebiyle devam edememiştir. Din ve felsefeyi uzlaştırma projesi, İran Safevî sultanları çağında tekrar canlanmış ve

---

9 Kadı Sa'îd, *Kelîd-i Bihişt*, s. 54.

Kadı Sa'îd Kummî gibi düşünürler bu alanda faaliyet göstermişlerdir. Bu güçlü düşünür *Şerhu Tevhîdi's-Sadûk* ve *Şerhu Erba'în* adlı iki önemli kitabında haber ve rivayetlerin içerikleri konusunda derinlemesine incelemede bulunmasına ilave olarak, en ince aklî ve felsefî meseleleri ortaya atmaktan da asla çekinmez. O bir başka kitabında felsefî kaide ve meseleleri ele almış ve o kitaba *Kelîd-i Bihişt* (Cennetin Anahtarı) adını vermiştir. Felsefî kitabına "cennetin anahtarı" adını seçen kimse din ve felsefeyi uzlaştırmanın mümkün olduğunu ve bu uzlaştırma aracılığıyla cennetin kapısını açabileceğini imaen itiraf ve kabul eder. Her hâlükârda Kadı Sa'îd bu yolda çok çaba harcamış ve eserlerinde ince ve özgün hususları miras bırakmıştır.

Biz burada bu yetenekli filozofun ortaya koyduğu düşüncelerden bazılarına işaret edeceğiz. Kadı Sa'îd'in dayandığı meselelerden biri aklın ilk sudur eden varlık olarak bütün varlıklar olduğudur. O bu iddiayı ispatlamak için *limmî* yöntemle [dumandan ateşin varlığına ulaşmakta olduğu gibi fiilden failin varlığına ulaşma yöntemiyle] delil getirir ve bu konuyu anlamanın sadece kendisinin nasibi olduğuna ve başkalarının ondan habersiz kaldığına inanır.

Bu mesele hakkında getirdiği delil iki öncüle dayanır. Birinci öncül: Allah Teâlâ'nın her yönden bir olduğu, hiçbir çokluk yönü onun mukaddes sahasına ulaşamaz.

İkinci öncül: İlk sudur eden varlık ve Hakk'ın ardından gelen şey olarak bilinen varlık, sadece akıldır. Bu iki öncülden hareketle şöyle söylenir: İlahî İlke'den, diğer şeylerden farklı olan bir şey sadır olursa, zorunlu olarak İlahî İlke'de bir özelliğin var olması gerekir ki bu şeyin sudurunu başka şeyler olmaksızın açıklayabilsin. Aksi takdirde mürеccihsiz tercihle/failsiz fiille karşı karşıya kalırız ki o da batıldır/yanlıştır.

İmdi yüce İlahî İlke'de hiçbir yön çokluğu olmadığına göre, zorunlu olarak, O'ndan ilahî taşmada sadır olan şey, aynı zamanda bütün şeylerdir. Bu durumda artık müreccihsiz tercih problemiyle karşılaşmayız, zira bir şey olmakla beraber her şey olan şey İlke'de özel bir müreccih gerektirmez ve müreccihsiz tercihin anlamı olmaz. Bu öncüllerden şu sonuca ulaşırız: Filozoflara göre ilk sudur eden şey, akıl olduğuna göre, aklın akıl olmakla beraber başka her şey de olduğunu zorunlu olarak kabul etmemiz gerekir.[10]

Şu bilinmelidir ki Kadı Sa'îd'in burada dile getirdiği şey çok önemlidir, zira aklın akıl olmakla beraner başka her şey de olduğunu kabul edersek bizim evrene bakışımız değişir ve işlerin akışı başka türlü olur.

Biz burada Kadı Sa'îd'in görüşünün Hegel'in nazariyesi karşılaştırılabilir olduğunu iddia etmiyoruz, çünkü bu iki düşünürün düşünce dünyası tamamen

10 Kadı Sa'îd, *Şerhu Erba'în*, s. 101.

farklıdır. Ancak Kadı Sa'îd'in akıl konusundaki söylediği sözlerde bu soyut ve latif varlığın varlık üzerindeki hâkimiyeti görülebilmektedir.

Kadı Sa'îd'in Teselsülün Çürütülmesi Konusundaki Kendine Has Görüşü

Filozoflar teselsülün imkânsızlığı ve yanlışlığı konusunda iki temel şarta dayanırlar. Bunlardan biri sıradüzenlilik/hiyerarşik olmak, diğeri ise eşzamanlılıktır. Bu yüzden sonsuz nefslerin varlığını yanlış ve imkânsız görmezler, zira sonsuz nefsler birbirine nispetle sıradüzenli değildir/hiyerarşik değildir, sıradüzenin/hiyerarşinin olmadığı yerde ise teselsül batıl olmaz. Kadı Sa'îd burada, eşzamanlılık şartı ve hatta sıradüzenlilik/hiyerarşi şartı olmadan dahi teselsülü yanlış sayan bir nazariye ortaya atar. O bu istidlal konusundaki görüşünü iki öncüle dayandırır ve sonra bir sonuca ulaşır.

Birinci öncül: Dış dünyada sonsuz olan şey, sonsuz olduğu için ona bir başka şey eklenip artırılamaz, zira artış imkânı sonsuz olmakla uyuşmaz.

İkinci öncül: Her türlü ölçünün veya niceliğin zatî özelliklerinden biri sürekli bir şeylerin ona eklenebilmesidir. Burada ölçü gibi bitişik nicelik ile sayı gibi ayrı nicelik arasında fark görülmez, zira ölçü ve sayı kendisine artık bir şey ilave edilemeyecek bir mertebeye ulaşmaz. Bu iki öncüle dayanarak şöyle diyebiliriz: Farz-ı muhal, ne zaman bir ölçü veya sayı sonsuz olursa, bir başka şey ona eklenemez. Ancak diğer taraftan eklenme ve artma imkânının her türlü ölçü ve sayının zatî özelliklerinden biri olduğunu biliyoruz. Buna göre dış dünyada/somut gerçeklikte sonsuz bir silsileyi farz etmek, bir şeyin zatî özelliği olmaksızın var olması demektir. Oysa şüphesiz bir şey zatî özelliği olmaksızın var olamaz. Sonuçta dış dünyada sonsuz ölçünün –ister bitişik ister ayrı olsun– varlığının imkânsız olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Kadı Sa'îd bu istidlali, sonsuz ölçünün dış dünyadaki varlığının geçersizliğine dair en iyi istidlal sayar ve filozofların bu konuda söylediklerinin bir tür tekellüf/zorlama olduğuna inanır. O sonsuz boyutun ve teselsülün imkânsızlığı konusundaki merdiven deliline ve örtüştürme deliline işaret eder ve onları zayıf olarak isimlendirir.[11] Hakikat şu ki sonsuz ölçünün imkânsızlığı konusunda Kadı Sa'îd'in istidlali de tartışmasız değildir, ancak bu meseleye yeni bir pencereden baktığı ve yeni bir görüş ortaya koyduğu için övgüye değerdir.

---

11 Kadı Sa'îd, *Kelîd-i Bihişt*, s. 49.

Kadı Sa'îd'in Nefsin Eşyayı Bilmesi Konusundaki Görüşü

Felsefî meselelerle aşinalığı olan kimseler nefsin eşyayı bilmesi meselesinde çeşitli görüş ve düşüncelerin bulunduğunu ve her grubun bu konuda bir şekilde görüş bildirdiğini iyi bilirler. Elbete yaygın ve tanıdık olan görüş nefsin dış dünyadaki eşyayı/varlıkları, kendisine eşyanın suretlerinin nakşolunması ve yerleşmesi sayesinde bilip algıladığıdır. Kadı Sa'îd bu nazariyeye muhalefet eder ve onu birkaç şekilde eleştirir. Biz burada Kadı Sa'îd'in ifadelerini aynen nakledelim ki düşüncelerini tahrif etme ihtimalinden emin olalım:

"Nefsin varlıkları bilmesi -meşhur olduğu gibi- varlıkların suretlerinin husulü sebebiyle olsaydı, o suretler nefste zorunlu olarak hâdis olurdu/sonradan meydana gelirdi. Çünkü nefsin bütün bilgileri doğuştan ve zatî değil, sonradan kazanılmıştır. Nefste bilgi suretleri ne zaman hâdis olsa/meydana gelse, her hâdiṣ kendi yerinde sabit olduğu gibi, madde ve zaman tarafından öncelenmiştir. Daha açık bir deyişle, bir zaman içinde hareket eden bir madde olmalı ki o suretin husulünü kabul edebilsin. İnsan nefsi soyut olduğu için bu hallerden hiçbiri onda düşünülemez. Şu hâlde nefsin varlıkları bilmesinin varlıkların suretlerinin nefsteki husulü ile olmadığı bilinmiş olur ki bilmek istediğimiz şey de odur.

İkinci ispat şekli şudur: Nefsin eşyayı bilmesi suretin husulü ile gerçekleşseydi, her şeyin bilgi suretinin elbette o şeyin türünden olması gerekirdi, ta ki böylece o şeyi açığa çıkarabilsin. Nitekim -örneğin- bir atı bilmek istesek, onu insan sureti ile bilemeyeceğimiz, bilakis atın haline ilişkin bilginin hasıl olması için at suretinin olması gerektiği açıktır. Diğer taraftan, bilgi suretinin suretin sahibinin türünden olması gerektiği sabit olmuştur. İmdi suret, suretin sahibi türünden olması gerekirse, nefsin -örneğin- ateşi bilmesi sırasında, ateşin türünden olması gerekir. Zira nefste ateşin türsel sureti gerçeklik kazanmıştır/var olmuştur. Bu da -açıkça görüldüğü gibi- imkânsızdır.

Üçüncü ispat biçimi şöyledir: Nefsin bilmesi kendinde hasıl olan suretler aracılığıyla gerçekleşirse, nefsin bilgisinin asla maddî suretlerle hasıl olmaması gerekir, çünkü bilgi sureti -ifade edildiği üzere- suretin sahibinin türünden olması gerekir. Maddî suretlerin türleri zatları gereği maddeye muhtaç oldukları için madde olmadan hiçbir yerde var gerçekleşemezler/olamazlar; aksi takdirde o türden olmazlar. Maddesiz var olamadıklarında ise, soyut bir cevher olan nefsteki husulları imkânsız olur."

Kadı Sa'îd, *Kelîd-i Bihişt* kitabının dipnotunda nefste hasıl olan suretlerin imkânsızlığına dair bir başka ispat şekli daha sunar, ama bu satırların yazarına göre o, diğer üç ispat şeklinden saha zayıftır. Kadı Sa'îd bilgi suretlerinin nefste hudûs ettiğini/sonradan meydana geldiğini kabul edecek olursak, bir başka

sakıncayla karşılaşırız ki şöyledir: Bu takdirde bütün bilgi suretlerinin yok olması gerekir, zira hâdis olan/sonradan meydana gelen her şey yok olur, ki bu mesele bir kural olarak ispatlanmıştır.

Elbette bilgi suretlerinin nefsten kaybolup yok olmasının gereği insanın mutluluğunun ve uhrevî kemallerinin insan için daimi olmamasıdır; bu da hakikatlar ve şeriatlar ehlininin icmâına terstir.[12] Kadı Sa'îd sadece husulî bilgi görüşünü reddetmez, [Sühreverdî gibi] kimi filozoflar yanında sahip olduğu terminolojik anlamıyla huzûrî bilgi görüşünü de reddeder. Ona göre bilgi akıl gözünün dış dünyadaki nesnelerin tabiatları üzerine düşmesi ve nesnelerin insan için, akledici nefse görünmeleri anlamında, hâzır olmalarıdır. Ona göre nesnelerin nefs yanında hâzır bulunuşu, malulün illet yanındaki hâzır bulunuşuna benzer.

Kadı Sa'îd bu görüşü dile getirirken rivayetlerin etkisi altındadır ve haber ve hadislerden bu nazariyeye ulaşmıştır. Bütün bunlarla beraber onun bu konudaki açıklaması yeterli değildir ve dış dünyadaki nesnelerin nefs için zâhir ve hâzır olmasını aydınlığa kavuşturamamıştır. Kadı Sa'îd dış dünyadaki nesnelerin nefs için hâzır olmasını malulün illet yanında hâzır olmasına benzetirken, nefsin bir tür yaratıcılığa sahip olduğunu ifade etmek ister. İmdi bu görüş doğru olsa, "Nefs akledilirleri nasıl yaratır?" ve "Esasen huzûrî bilgi nefsin yaratıcılığı ile uyumlu mudur, yoksa bu iki görüş [yani huzûrî bilgi ve nefsin yaratıcılığı] farklı mıdır?" gibi sorularla karşı karşıya kalırız.

Kadı Sa'îd'in eserlerinde bu sorulara cevap göremeyiz; o, rivayetlere olan yakınlığı ve tanışıklığının etkisiyle ve rivayetlerin anlamlarına ilişkin kendine has ince görüşüyle ince ve özgün noktalara ulaşır ve bazı bağlamlarda bu noktaları tam olarak açıklamaktan geri durur. Kadı Sa'îd *Şerhu Erba'în* kitabında şöyle söyler:

"Rivayetleri incelemem neticesinde bilginin aklın sıfatlarından, meşiyetin/dileğin nefsin sıfatlarından ve son olarak iradenin işlerin tedbiri kendisinin uhdesine verilen küllî tabiatın sıfatlarından olduğu benim için aydınlığa kavuştu."

Onun burada dile getirdiği düşünce çok ince ve ilgi çekicidir, ama aklın meşiyet ve irade ile olan ilişkisinin keyfiyetine dair açıklaması yerinde ve ikna edici değildir. Elbette o aynı kitabın bir başka yerinde meşiyet ve iradeyi fiilin sıfatlarından sayar ve der ki: "Fiil, sadece cisimlerde var olan bir şeydir." Kadı Sa'îd çok açık şekilde der ki: "İrade ve meşiyet ve bu iki sıfatla bağlantılı olan şey, cisimler âleminin üstünde ortaya çıkmaz." O bu meseleyi gizli bir sır olarak dile getirir ve onu açıklamayı bir başka yere ve uygun fırsata erteler.[13] Ancak

---

12 Kadı Sa'îd, *Kelîd-i Bihişt*, s. 109.

13 Kadı Sa'îd, *Şerhu Erba'în*, s. 102, 163, 165.

onun sözünden genel olarak anlaşılan, onun cisim saydığı şeyin başkalarının cisim hakkında söyledikleri şeyin farklı olduğudur.

Kadı Sa'îd, İmâm Ca'fer Sâdık'tan (as) nakledilen bir hadisi açıklarken ilahî arşı "*cism-i mürsel*/salıverilmiş cisim" olarak görür ve cismin insanın dış ve iç duyularıyla algılanamaz olduğuna inanır. Ona göre cisimden duyu ve hayal ile algılanan kısım sadece cismin arazlarıdır. Kadı Sa'îd cismi pek az kimsenin kavrayıp anlayabileceği akledilir ve şanı yüce bir şey olarak isimlendirir.

O cismi varlıkların en aşağı mertebesi olarak gören kimselere saldırır ve onların sözlerini anlayışsızlıklarına verir. Ona göre cisim, ilahî ışıkların ve aklî cevherlerin mazharıdır! Kadı Sa'îd kendi görüşünü ve cismin Rahman'ın arşı olduğunu desteklemek için Şeyh Ferîdüddîn 'Attâr'ın şiirlerine tutunur ki ona göre bu şiirlerin içeriği onun bu konudaki nazariyesi ile uyumludur. Şeyh 'Attâr'ın bu konudaki şiirleri şöyledir:

> "Senin dirilişine dair bir hususu açıklayayım
> Sen dinle, kendimsiz söyleyeyim
> Senin bütün cismin/bedenin bugün şu anlamdır:
> Cisim burada kalıcı değildir, çünkü burası dünyadır
> Ancak cisim, ruh bağını çözdüğünde
> Senin bütün cismin burada ruha dönüşür
> O hâlâ senin aynı cismin, ama ışıklanmış
> Ama itaatsiz isen, kararmış bir cisim olur
> Her şeyin bâtın anlamı zâhir olur
> Şüphesiz, "Bütün sırlar ortaya dökülür"ün (Târık Sûresi, 9) anlamı budur"[14]

Burada anlatılanlar ışığında, Kadı Sa'îd Kummî'nin cismin hakikati ve dirilişin keyfiyeti hakkındaki görüş ve inançlarının Sadrulmüteellihîn'in bu konudaki nazariyesine yakın olduğu söylenebilir. Bununla birlikte istidlal biçimi ve konulara giriş ve çıkış şekli Sadrulmüteellihîn'in istidlal yöntemi ve düşünce seyriyle boy ölçüşemez. Kadı Sa'îd bu âlemdeki her cismanî şeyin bir melekûtî hakikati olduğunu söyler ve ilahî arşı cisimler âleminin melekûtu sayar. O bu düşünce tarzının etkisiyle Platon'un düşüncelerine ilgi gösterir ve soyut boyuttan bahseder. Kadı Sa'îd cismin boyutu ve hakikati üzerinde düşünerek diğer düşünürlerin eserlerinde asla gündeme getirilmeyen bir hususa dikkat çeker. O şöyle söyler:

""Rahman'ın nefesi" olarak isimlendirilen ilk sadır olan şey salıverilmiş cevher olup kutsal taşma ile bütün soyut ve maddî suretleri kabul eder; ilk kabul

14 Metinde şiirin pek çok imla ve kelime hatası ile malul olduğu, bu sebeple şiirin Arapça çevirisinin de anlamsız olduğu, şiiri ve kaynağını internetten arama yaparak bulduğumuzu, doğru çevirisini ona göre yaptığımızı ifade edelim. Şiir için bkz. Ferîdüddîn 'Attâr, *Esrârnâme*, Bahş-i Şişom. (*Mütercimin notu*)

edilen suret de İlk Akıl olarak isimlendirilen hakikat-ı Muhammediye'dir/ Muhammedî hakikattir."[15]

O daha sonra bu cevheri mekânların mekânı olarak isimlendirir; mekânların mekânı ise "mutlak boyut" olarak isimlendirilen şeydir. Kadı Sa'îd sadece cismin melekûtu olduğunu söylemez ve soyut boyuttan bahsetmez, bilakis zamanın da melekûtu olduğunu söyler ve onun çeşitli derece ve tabakalarından bahseder. O zamanı "*kesîf*/kalın", "*latîf*/ince" ve "*eltaf*/en ince" olmak üzere üç kısma ayırır. Kalın zaman, duyusal hareketlerin süresi olan maddî varlıkların zamanıdır. İnce zaman, cismanî âlemin yönetiminden sorumlu olan ruhanî varlıkların hareket süresidir. Son olarak en ince zaman, kendisinde dünya ve ahiretin bütün işlerinin gerçekleştiği, yüce ruhların ve kutsal ışıkların zamanıdır.

Kadı Sa'îd zaman konusunda kendi bölümlemesinin filozofların bölümlemesi ile örtüştüğünü düşünür ve vaktin *zaman*, *dehr* ve *sermed* şeklindeki üçlü bölümlenmesine işaret eder. Filozoflara göre, değişken bir şeyin değişken bir başka şeye nispeti "zaman"dır. Değişken bir şeyin sabit bir şeye nispetine "dehr" denir. Son olarak sabit bir şeyin sabit bir başka şeye nispetine "sermed" adı verilir.

Nasıl ki âlemlerin ilkeleri üç âleme ayrılıyor ve yukarıdaki âlemlerden her biri aşağıdaki âlemde yer alan bütün şeyleri kapsıyor ise, zaman da üç mertebeye ayrılır ve bu üç zamandan her biri kendisiyle türdeş ve ilişkili olduğu âleme paraleldir. Kadı Sa'îd Kummî bu bölümlemede bir hadise tutunur ki şöyledir: "ولكلّ مثل مثال"[16]: Bu âlemdeki her *mesel*in (*misl*?), bir *misâl*i vardır. *Mesel* ve *misâl*den ve aralarındaki farktan daha önce bahsetmiştik; o yüzden burada tekrar etmeye gerek görmüyoruz.[17]

Bu ilahî/ilahiyatçı ve dindar filozofun âlemler arasındaki bağlantı konusundaki düşüncesine göre varlık âleminde hiç boşluk ve aralık yoktur ve daha yukarıdaki âlemin ortaya çıkması ile onun aşağısındaki âlem sonlanır. O bir hadisin bir cümlesini açıklarken bu meseleyi gündeme getirir ve herkesin dünyası sonlanmakla ahireti başlar ve o durumda işlerin bâtını ortaya çıkar. Kadı Sa'îd cennet ve cehennem konusunu da elel alır ve ince ve özgün hususlara işaret eder. Ona göre Hakk Teâlâ'dan başkasına yönelmek cehennemdir. Buna karşılık Allah'a yönelmek cennettir. Hz. Ebû 'Abdillâh'tan (as) nakledilen bir hadiste Allah muvahhid/Allah'ın birliğini kabul eden insanların cesetlerini ateşe haram kılmıştır. O hadis şu şekildedir: "إنّ الله تبارك وتعالى حرّم أجساد الموحّدين على النّار"

15 Kadı Sa'îd, *Şerhu Tevhîdi's-Sadûk*, c. 1, s. 132.

16 Kadı Sa'îd, *a.g.e.*, c. 1, s. 153.

17 Daha önce bahsedilen *mesel* ve *misâl* değil, *misl* ve *misâl* idi ve bu ikisi arasındaki farktan bahsedilmişti; *mesel* daha önce hiç geçmemişti. Dolayısıyla ya burada *mesel* olarak harekelenen sözcük *misl*dir, ya da yazardan kaynaklanan bir zühul söz konusudur. (*Mütercimin notu*)

[Allah muvahhid/ Allah'ın birliğini kabul eden insanların cesetlerini ateşe haram kılmıştır. *Mütercim*]

Kadı Sa'îd bu hadisin şerhinde/açıklarken şöyle söyler: "Ateş, Allah'ın gazabından/öfkesinden yaratılır. Diğer taraftan Allah ilk olarak insanın bâtınına bakar. Buna göre ateşin ortaya çıkışının kaynağı, insanın bâtınıdır. İmdi insan bâtına göre mümin ve muvahhid olursa, ateşin onun bâtınında ortaya çıkacak bir yeri olmaz. Kadı Sa'îd ahiret âlemi hakkındaki rivayetlerin içeriğine dayanarak sonsuz ilerlemelere kâil olan kimselerdendir. O bu görüşü ispatlamak için ilahî genişliğe ve Hakk Teâlâ'nın geniş rahmetine tutunur.[18] Elbette onun bu konudaki açıklaması ve istidlali o kadar sağlam ve ikna edici değildir.

Bu ilahî/ilahiyatçı ve dindar filozof akledilir cennetten ve duyulur cennetten de bahsetmiştir. Ona göre bu âlemden sonraki âlem iki kısma ayrılabildiği gibi, cennet de akledilir ve duyulur cennete ayrılır.[19] Kadı Sa'îd "vakit" ile "zaman" arasında fark olduğu söyler ve zamanı bir şeyin varlığının kabı saymakla beraber vaktin anlamı konusunda diğer türlü konuşur.

Ona göre "vakit", insanın bulunduğu hâlden veya âlemden ibarettir, ister bu hâl bilgisizlik, ister bilgi hâli olsun fark etmez. Bir başka deyişle, insanın vakti sevinç hâli veya üzüntü hâli olabilir. Kadı Sa'îd'in bu konudaki ifadesi şöyledir:

"إعلم أنّ الوقت هو ما أنت فيه من جهل أو معرفة ومن سيّئة أوحسنة"

[Şunu bil ki vakit, içinde bulunduğun bilgisizlik veya bilgililik, kötülük veya iyilik gibi bir hâlden ibarettir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, vaktin anlamı zamanın anlamından farklıdır ve insanın vakitleri onun ruhî hallerini ve iç dünyalarını dile getirir. İslâm arifleri/ sûfîler vaktin anlamı konusunda çok söz söylemişlerdir ve Mevlânâ'nın şu şiiri de bu anlama işaret eder:

"Ey arkadaş, sûfî vaktin oğludur
Yarından bahsetmek yolun şartından değildir"

Önceki sayfalarda Kadı Sa'îd'in ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytten (as) gelen rivayetlerle olan tanışıklığı ve yakınlığı sebebiyle, başka düşünürlerin eserlerinde görülmeyen orijinal ve önemli noktalara işaret ettiğini ifade etmiştik.

Filozofların ve ariflerin/sûfîlerin eserleriyle aşinalığı olan kimseler, *a'yân-ı sâbite*nin/sâbit özlerin [varlıkların dış dünyada varlığa getirilmeden önce Allah'ın ilmindeki halleri, *Mütercim*] ariflere/[İbn 'Arabî'ye ve takipçisi olan] sûfîlere göre müsellem meselelerden olduğunu iyi bilirler. Sadrulmüteellihîn

---

18 Kadı Sa'îd, *a.g.e.*, c. 1, s. 164.

19 Kadı Sa'îd, *a.g.e.*, c. 2, s. 532.

de ariflerle/sûfîlerle aynı inanç ve düşünceye sahiptir ve *a'yân-ı sabite*den bahsetmiştir. Kadı Sa'îd Kummî bu meseleye/öğretiye inkâr ve itiraz gözüyle bakmış ve *a'yân-ı sabite*ye inanan kimselere kaba ve hakaretamiz sözler söylemiştir. O, Allah'ın fiilinin *halk*/yaratma ve *ibdâ'*/yoktan varlığa getirme olduğunu ve bu yaratma ve varlığa getirmenin *ayn-ı sâbit* ve bilgi sureti tarafından öncelenmediğini söyler. Zira bilgi sureti ya Hakk'ın zatındandır ve Hakk'ın zatında gerçekliğe sahiptir, ya da *a'yân-ı sabite* adıyla Hakk Teâlâ'nın yanında hâzır bulunan eşyanın suretidir.

Kadı Sa'îd der ki birinci takdirde Hakk Teâlâ'nın mutlak basit olarak hem fail/fiili işleyen hem de fiili kabul eden olması gerekir, bu da zorunlu olarak yanlış ve imkânsızdır. İkinci takdirde, Allah'ın bilgisi hâdis/sonradan var olmuş bir şey olur, zira bu takdirde Allah'ın bilgisi *a'yân-ı sabite*nin hâzır bulunuşuna bağlıdır, bu da zorunlu olarak yanlıştır. Burada Kadı Sa'îd'in sözünün özü şudur: Allah'ın fiili yoktan yaratma ve varlığa getirmedir; bu varlığa getirme bir dizi ezelî ilkeden olmaz. Bu yüzden *a'yân-ı sâbite* Hakk Teâlâ'nın fiilinin kaynağı olamaz.

Kadı Sa'îd bu görüşünde bir hadisten bir cümleye tutunur ki şöyledir: "إنّه تعالى إبتدع ما خلق على غير مثال سبق": Allah yarattığını daha önceden var olan bir misale dayanmaksızın yoktan/aracısız yaratmıştır (*ibtede'a*). Kadı Sa'îd *a'yân-ı sabite* görüşünün Allah Teâlâ'nın fiilinin misal ve örneğe bağlı olarak gerçekleşmesini gerektirir. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...أنّ الإبداع والخلق ليس على أنّ للأشياء مثالاً قبل الوجود الإبداعي كما يقوله
أهل الجهل من ثبوت المعدومات أو الأعيان الثابتة أو الصور العلميّة إذ على هذه
الأقوال يلزم أن يكون مع الله شيء في أزليّته وقد سبق أنّه متوحّد بالأزليّة..."[20]

[Yaratma, –bilgisiz kimselerin *ma'dûmların* [henüz var olmamış şeylerin], sâbit özlerin veya bilgi suretlerinin sübut bulduğu iddiasının aksine– varlıkların var edilmeden önceki misallerine bağlı olarak gerçekleşmez. Zira bu görüşler ezelîliğinde Allah ile beraber başka bir şeyin de bulunmasını gerektirir; oysa O'nun ezelîlikte tek olduğu daha önce ifade edilmişti. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Kadı Sa'îd *a'yan-ı sâbite*, bilgi suretleri veya *ma'dûmlar*ın sübutu görüşünün Allah'ın fiilinin bir tür misali/örneği olduğunu söylememizi gerektireceğine, bunun da aklın ve şeriatın sağladığı kesin bilgiye ters olduğuna inanır.

Görünüşe göre Kadı Sa'îd burada ariflerin/sûfîlerin sözünün derinliğine ulaşamamış ve *a'yân-ı sabite*nin anlamını doğru anlamada büyük bir hata

---

20 Kadı Sa'îd, *a.g.e.*, s. 202, 210, 216.

işlemiştir. Bu ilahî/ilahiyatçı ve dindar filozofun yanlışın kaynağı burada onun fikrî ve felsefî temellerinde ve ilkelerinde aranmalıdır. O varlığın manevî müşterekliğini reddeder ve Yaratıcı ile yaratılan arasındaki ayrıma vurguda bulunmakla beraber Hakk Teâlâ'nın sıfatlarını da inkâr eder. O çok açık şekilde şöyle söyler: Allah, bilgiyle bilen ve kudretle kâdir değildir. Elbette o mevcut/var olmayı da Allah hakkında caiz görmez. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...فلا يصحّ أنْ يقال إنّه تعالى موجود بالوجود العامّ، أي بأن

يطلق عليه هذا الوجود ويكون هو تعالى مصداقاً له..."[21]

[Allah Teâlâ'nın genel varlıkla var olması, yani bu varlığın ona yüklenmesi ve O'nun bu varlığa konu olması doğru olmaz. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Kadı Sa'îd *vücûd*/varlık ve *mevcûd*/var kelimesinin de Allah hakkında kullanılmasını doğru bulmaz. Şüphe yok ki bir insan böyle düşünürse, *a'yân-ı sabitenin* mânâsını yanlış anlar. Kadı Sa'îd bu ilke ve esasları korumakla beraber *a'yân-ı sabite*yi inkârda ısrar etmiştir.

21 Kadı Sa'îd Kummî, *a.g.e.*, s. 312.

15

ŞEYH AHMED İHSÂÎ'NİN İMÂM FAHREDDÎN RÂZÎ'NİN ROLÜNE SOYUNMASI

Tahkik ehli/araştırmacılar nezdinde tarihteki olaylar hiçbir şekilde tekrar etmez. Müteellihler/sûfîler nazarında da bu söz doğrudur, zira tarih Allah'ın iradesinin tecellisinin mazharıdır, Hakk Teâlâ'nın tecellisinde ise tekrar gerçekleşmez. Bütün bunlarla beraber, bazen tarihte kendisinden önceki bazı olaylara benzerlik arz eden bir olay görülebilir.

Şeyh Ahmed İhsâî'nin, Şî'î dünyanın ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytin (as) haber ve rivayetlerini inceleme, araştırma ve anlama yolunda hiçbir çabayı esirgemeyen seçkin simalarından biri olduğu hiç kimseye meçhul değildir.

Diğer taraftan İmâm Fahreddîn Râzî de kendi mezhebini ortaya koymak için pek çok eser kaleme almış tanınmış Eş'arî düşünürlerden biridir. Dolayısıyla bu iki Müslüman düşünür arasında düşünce yönünden ve düşünce tarzı bakımından pek bir ilişki ve benzerlik görülmez. Ancak bu farklılık onlar arasında diğer bir yönden ilişki ve benzerlik olmasına engel değildir.

İslâm felsefesi tarihiyle tanışıklığı olan kimseler İmâm Fahreddîn Râzî'nin eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ'nın meşhur kitabı *el-İşârât ve't-Tenbîhât* kitabına geniş bir şerh yazdığını iyi bilirler. Ancak bazı büyüklerin düşüncesine göre İmâm Fahreddîn Râzî'nin *el-İşârât ve't-Tenbîhât* şerhi gerçekte *cerh*tir/eleştiridir ve

şarih elden geldiğince İbn Sînâ'nın sözünü açıklamak yerine, eleştirmiştir. İmâm Fahreddîn Râzî'nin bu konudaki kitabını *Şerhu'l-İşârât* (İşârât Şerhi) olarak kaleme aldığı doğrudur, ancak gerçekte bu kitabı yazmaktaki amacı İbn Sînâ'nın felsefe binasına en sert darbeleri indirmektir.

Fahreddîn Râzî *el-Mebâhisü'l-Meşrıkiyye* kitabını yazmak suretiyle felsefî meseleleri ortaya koymada kudret sahibi olduğunu ve onları anlayabildiğini göstermiştir. Ancak o filozof olarak tanınmadan önce, Eş'arîlik okuluna bağlı kalmış bir Eş'arî'dir. Bu yüzden bir Eş'arî düşünür çizgisinde konuşmakta ve elden geldiğince Meşşâî felsefeyi ve İbn Sînâ'yı eleştirmeye çaba sarf etmiştir.

İmâm Râzî'nin *el-İşârât* kitabına yazdığı şerh şimdiye kadar bu büyük filozofun felsefesine yönelik olarak kaleme alınmış en büyük eleştiridir. İmâm Râzî'nin kendi zamanıda yaptığı ve İbn Sînâ'nın kitabını şerh etmek yerine onun felsefesini eleştirmek Râzî'den asırlar sonra bir model olmuş ve Şeyh Ahmed İhsâî, Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin eserlerinden birini şerh etme adı altında onu cerh etmiştir/eleştirmiştir. Sadrulmüteellihîn'in çok sayıda ve muhtelif eserleri arasında *Risâletü'l-'Arşiyye* (Arş Risalesi) özel bir öneme sahiptir ve bu müteellih/dindar filozofun düşüncelerinin özeti onda yansır. Şeyh Ahmed İhsâî kendi iddiasına göre Mollâ Meşhed Şebisterî'nin isteği üzerine Sadrulmüteellihîn'in *Risâletü'l-'Arşiyye*'sine bir şerh yazmıştır ve onu Kirmânşâh şehrinde hicri 1236 [miladi 1821] yılında tamamlamıştır. O hatta bu kitabın yazımını bitirdiği saate dahi işaret etmiş ve onu Rabî'u'l-Mevlûd ayının yirmi yedinci günü, Çarşamba akşam yedi buçuk olarak belirlemiştir. Bu kitap o zamanın alışıldık geleneğine göre yazılmıştır; yani yazarın sözüne "*kâle*/demiştir", şarihin sözüne "*ekûlü*/derim" sözcüğüyle işaret edilmiştir. Şeyh Ahmed İhsâî kitabın hemen başında eleştiri dilini açmış ve Sadrulmüteellihîn'in hutbedeki/girişteki Allah'a hamd ve senâ cümlelerini eleştirmiştir.

O, filozofların ve bahs ehlinin sözlerinin dinin kurallarıyla uyuşmadığını ve Sadrulmüteellihîn'in eserlerindeki ifadelerin filozofların ve bahs ehlinin sözlerinden kat be kat daha çirkin olduğunu söyler. Zira Sadrulmüteellihîn kendisinin söylediğinin Hz. Peygamber'in (sav) ve ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytin (as) söyledikleri ile aynı olduğunu iddia etmiştir.[1] Şeyh Ahmed İhsâî'nin buradaki sözü gerçeğe aykırı değildir, ama Sadrulmüteellihîn'in sözünün diğer filozofların sözüne nispetle daha çirkin olduğuna dair ifadesi şüphelidir.

İhsâî'nin sözü Sadrulmüteellihîn'in akıl ile nakli uzlaştırma yolunda çok çaba harcaması ve hikmet-i müte'âliyenin/aşkın felsefenin İslâm diniyle asla çelişmediğine inanması bakımından gerçeklere aykırı değildir; ama İhsâî'nin sö-

1 Şeyh Ahmed İhsâî, *Şerhu Risâleti'l-'Arşiyye Mollâ Sadrâ*, çâp-ı sengî (taş baskı), sayfa sayısı yok.

zünü şüpheli kılan şey diğer İslâm filozoflarının da Sadrulmüteellihîn ile aynı düşüncede olması ve felsefelerinin dine aykırı olmadığını iddia etmeleridir.

İbn Sînâ Müslüman bir filozof olarak asla kendi felsefesini kutsal İslâm dinine aykırı görmez. Selefi Ebû Nasr Fârâbî ve ondan sonra Şeyh Şihâbüddîn Sühreverdî gibi filozoflar da aynı iddiaya sahiptir ve akıl-nakil uzlaşısını vurgularlar. Buna göre Sadrulmüteellihîn'in bu konudaki sözü diğer filozoflarınkinden daha çirkin değildir ve Şeyh Ahmed İhsâî'nin buradaki ifadesi temelsizdir. Sadrulmüteellihîn ile kendisinden önceki meşhur diğer Müslüman filozoflar arasında önemli ve esaslı bir fark olduğu elbette bilinmelidir. Söz konusu fark Sadrulmüteellihîn'den önceki büyük filozofların eserlerinde ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytten (as) gelen rivayetlere yönelik ilgi daha azdır. Oysa Sadrulmüteellihîn'in eserlerinde ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytten (as) gelen rivayetlere yönelik ilgi yeni bir ufuk açar ve bu ufukta pek çok hakikat görülebilir.

Görünen o ki Sadrulmüteellihîn'in rivayetlere yönelik bu ince ve derin ilgisi Şeyh Ahmed İhsâî'yi bu müteellih/dindar filozofun sözünü diğer filozofların sözlerinden daha çirkin sayacak kadar tahrik etmiştir. Zira İhsâî, ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytten (as) gelen rivayetleri kuşatıp bilmede derinlik sahibi olduğunu iddia eder ve kendini bu rivayetleri anlamada başkalarından daha ehliyetli sayar. O seçkin bir Ahbârî alimi ve fakihi olarak bilinmeye, filozof olarak bilinmekten daha uygundur.

Ravadâtü'l-Cennât kitabının yazarı, İhsâî'yi çağının müteellih/dindar filozoflar zümresinde sayar[2] ve onun anlayış, bilgi ve güzel ahlak yönünden zamanının eşsizi olduğuna inanır. *Ravadât* yazarı İhsâî'nin çeşitli ilim dallarındaki pek çok eserine işaret eder ve farklı meselelere cevaben yazılmış yüz kadar risale ve kitabı ona nispet eder.

Biz şimdi onun farklı ilim dallarında yazdığı pek çok kitap ve risalesi hakkında konuşmayacağız ve onlara dair değerlendirmeyi bu ilimlerin ehline bırakacağız. Ama bu kitaplar ve risaleler arasında felsefe ile ilgili olanlar çok zayıf ve temelsizdir ve Şeyh'in bu bilgi alanıyla pek de tanışıklığı olmadığını göstermektedir. Şaşırtıcı olan Şeyh Ahmed İhsâî'nin sermayesinin pek az olduğu felsefî meselelerde Sadrulmüteellihîn Şîrâzî gibi biriyle uğraşmak ve onun yüksek düşüncelerini eleştirmek için kendi kendine izin vermesidir. Doğrudur, ondan yüzyıllar önce İmâm Fahreddîn Râzî bu meydana girmiş ve eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ gibi biriyle mücadeleye tutuşmuştur. Ancak Râzî bu iş için gereken araçlara sahipti, zira felsefe ve aklî ilimlerle tanışıklığı olduğu gibi hasmın müsellematı/doğruları hakkında eşsiz bir şüphelendirme ve şüphe vücuda getirme gücüne sahipti.

2 Havânsârî, *Ravadâtü'l-Cennât*, c. 1, ss. 90-91.

Oysa Şeyh Ahmed İhsâî'nin ne felsefe ile pek tanışıklığı vardı, ne de şüphelendirme ve şüphe vücuda getirme gücüne sahipti. İhsâî'yi bu alana sevk eden tek şey bir tür cesaret ve küstahlık olup bu psikoloji ile İmâm Râzî'nin rolüne soyunmuştur; o, İbn Sînâ ile mücadeleye tutuştuysa, bu da Sadrulmüteellihîn ile çatışmaya girmiştir.

İslâm dünyasındaki farklı fırkalar ve fikir okulları ile tanışıklığı olan kimseler, felsefî düşüncelere yönelik düşmanca karşılaşmalarda Eş'arîler'in savaşın en ön safında yer aldığını iyi bilirler. Elbette bu savaş Eş'arîler'in Mu'tezile'ye yönelik saldırısı ile başlamıştı; ancak Mu'tezilîler'in Mütevekkil zamanında inkırazı/iyice ortadan kalkması ile bu saldırı sonlanmadı ve Eş'arî düşünürler filozoflar karşısında başka şekilde konumlandılar.

Eş'arîler'in filozoflara düşmanlığı Ebû Hâmid Gazâlî'nin ve İmâm Fahreddîn Râzî'nin şahsıyla sınırlı değildir; bilakis bu karşıtlık İslâm kültür tarihi boyunca devam etmiş ve İslâm dünyasının her yanına yayılmıştır. Burada gündeme gelen mesele Eş'arîler'in filozoflara yönelik saldırısının Ehl-i Sünnet alimleri arasında gerçekleştiğidir.

İslâm felsefesi tarihçileri de bu kadarıyla yetinmiş ve sadece filozoflar karşısında Ehl-i Sünnet'in meşhur Eş'arîler'inden bahsetmişlerdir. Oysa bu anlaşmazlık ve mücadele Şî'î dünyada da şiddetle devam etmiştir ve pek çok Şî'î alim uzlaşmaz şekilde filozoflarla mücade etmiştir. Burada şöyle bir soru gündeme gelmektedir: Acaba Şî'î alimlerin filozoflara olan karşıtlığı ve mücadelesi Eş'arîler'in filozoflara yönelik karşıtlığı gibi bir ekol özelliği ve tutarlılığı taşımakta mıdır? Yoksa karşıt kişinin tabiatına ve fikrî ve ahlakî özelliklerine mi bağlı mıdır?

Şüphe yok ki Şî'î alimlerin filozoflar karşısındaki konumu ve yaklaşımı aynı değildir ve asla bir Şî'î alimin Şî'î olması sebebiyle felsefî düşüncelere karşıt olduğu iddia edilemez. Fakihler ve usul alimleri arasında felsefeye yakın ve felsefî düşüncelere de sahip olan kimseler tanıyoruz. Elbette bu grup içinde elden geldiğince şiddetli biçimde filozoflara muhalefet eden ve felsefî düşüncelerle uyuşmayan kimseler de vardır. Buna göre Şî'î alimlerin filozoflara karşıtlığı ve düşmanlığı bir ekolsel ve mezhepsel yöne sahip değildir ve sadece onların düşünce tarzına ve şahsî tabiatlarına bağlıdır.

Bütün bunlarla beraber bir nokta gözden kaçırılmamalıdır: Şî'a'nın ahbarî alimleri arasında ahbarîlik yöntemi bir ekol olarak dile getirilmiştir ve bu grubun filozoflara yönelik karşıtlığı Eş'arîler'in filozoflara olan karşıtlığı gibi bu grubun yöntemiyle bağlantılıdır.

Ravadâtü'l-Cennât kitabının müellifi Şî'a'nın ahbarî alimlerinin Eş'arîler'in etkisi altında kaldığına ve düşüncelerinin ilkelerini bu gruptan aldıklarına

inanır. O, çok mutaassıp bir Ahbârî sayılan Şeyh 'Abdullâh Semâhîcî'den bahseder ve onun bu konudaki kitabını inceler. Şeyh 'Abdullâh Semâhîcî *Münyetü'l-Mümârisîn* (Çalışanların Arzusu) kitabında müçtehitler ile Ahbârîler arasındaki farkı ele alıp inceler ve bu iki grup arasındaki farklılıklar toplamını kırk olarak belirler.

Ravadâtü'l-Cennât kitabının yazarı bir müçtehit ile bir Ahbârî arasındaki temel farkları ele aldıktan sonra bir Ahbârîyi Şî'a'nın diğer alimlerinden ayırt eden şeyin Eş'arîler'den alındığını vurgular.[3] *Ravadâtü'l-Cennât* yazarının sözü düşünce ehli tarafından ister kabul edilsin, ister edilmesin, bir gerçek inkâr edilemez: Bütün Ahbârî âlimler arasında filozoflardan ve felsefî düşüncelerden hoşlanan veya bunlara olumlu bakan pek az kimse bulunabilir. Mollâmuhsin Feyz Kâşânî'yi Ahbârî sayarsak onun varlığının istisna olduğunu ve bir istisnanın kaideyi bozmayacağını kabul etmemiz gerekir.

Şimdiye kadar söylenenler ışığında Ahbârî alimlerin Şî'î dünyada Eş'arîler'in İslâm dünyasında oynadığı rolü oynadıkları sonucuna varabiliriz. Biz burada bir Şeyh Ahmed İhsâî'nin kelimenin terminolojik anlamıyla Ahbârî olduğunu iddia etmiyoruz. Ancak bu coşkulu düşünür düşünce tarzı bakımından Ahbârî ekol alimlerine çok yakındır. Elbette o bazı konularda Ahbârî alimlerin inançlarına aykırı tavır sergiler ve örneğin dört hadis kitabının[4] kaynağını kesin görmez. O, en alim olmayan kimseyi taklidin cevazı hususunda da risale kaleme almış; icmâın hücciyyeti/delil olması ve şöhreti/yaygınlığı konusunda da olumlu görüş bildirmiştir.[5] Ancak fıkıh meseleleri ve hükümlerin furûunda bazen Ahbârî alimlerin aksine konuşur ve İslâm'ın temel meselelerinde ve inanç esaslarına ilişkin konularda hadis ehli gibi düşünür. Bilinmelidir ki Ahbârî düşünce fıkıh ve hükümlerin furûunda tehlikeli bir düşünce akımı ise, bu düşünce akımı dinin inanç esasları konusunda çok daha tehlikelidir.

Ahbârî akımın yaygınlaşmasının İslâm toplumuna ilişkin kaçınılmaz zararlarından biri fikrî donukluk ve düşünce ve içtihat kapısının kapanmasıdır. Bazı Ahbârîler düşüncede donuklukta öyle bir noktaya ulaşmışlardır ki bir kimse haber-i vâhide/bir nesilde bir tek kişi tarafından rivayet edilen hadise güvenmeyen kimsenin bidatçi ve kafir olacağını söylemişlerdir.[6] Yüksek mertebeli fıkıh usulü alimleri ve fakihler bu fikrî donukluğa işaret etmiş ve Ahbârî akıma karşı durmuş ve karşı koymuşlardır. Fıkıh usulü alimleri ile Ahbârî ekolden

---

3 *A.g.e.*, s. 130.

4 Bunlar Şî'a indinde temel kabul edilen şu dört eserdir: 1) Küleynî, *el-Kâfî*; 2) Şeyhü't-Tâife Tûsî, *Tehzîbü'l-Ahkâm*; 3) Şeyhü't-Tâife Tûsî, *el-İstibsâr*; 4) Şeyh Sadûk, *Men Lâ Yahduruhû'l-Fakîh*. (*Mütercimin notu*)

5 *A.g.e.*, s. 91.

6 *A.g.e.*, c. 4, s. 238.

alimler arasındaki mücadele bu mücadelenin iki tarafının eserlerinde de yansımasını bulan uzun bir geçmişe sahiptir.

Biz şimdi bu anlaşmazlık ve çatışmadan bahsetmeyeceğiz, ama fıkıh usulü alimlerinin Ahbârî alimlere yönelik karşıtlığının sadece fıkıhta etkisi olan meselelerle bağlantılı olduğunu belirtmeyi gerekli ve zorunlu görüyoruz. Buna karşılık Ahbârî alimlerin fikrî donukluğu inanç esaslarına girdiğinde başka hiçbir tehlikeyle kıyaslanamayacak ölçüde tehlikeli ve zararlı hâle gelmektedir. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî gibi kimselerin zâhirci alimlerle ve donukluk ehli kimselerle olan problemi tam da bu noktadan başlamakta ve felsefî düşüncenin İslâm dünyasındaki serüveni de böylesi çatışmalarla alakalıdır.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Sadrulmüteellihîn Şîrâzî ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytten (as) gelen rivayetlere ilgi göstermiş ve üzerlerinde düşünmüş ve bu açık ufukta ve manevî atmosferde pek çok hakikate ulaşmış filozoflardan biridir. Bu müteellih/dindar filozof kendi yaptığı işin öneminin farkındaydı ve rivayetler üzerinde düşünmekle ulaştığı şeyleri bir başka yerde bulamayacağını iyi biliyordu. O, *el-'Arşiyye* kitabının başında, burada söylediklerinin velayet ve nübüvvet kaynağından alındığını ve bahs ve cedel kitaplarıyla bir bağlantısı olmadığını açıkça bildirir. Sadrulmüteellihîn'in bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...بل هذه قوابس مقتبسة من مشكاة النبوّة والولاية، مستخرجة من ينابيع الكتاب والسنّة، من غير أن تكتسب من مناولة الباحثين ومزاولة صحبة المعلّمين..."[7]

[Bilakis bu alıntılar nübüvvet ve velayet kandilinden alınmış, kitap ve sünnetin kaynaklarından çıkarılmıştır; araştırmacıların vermesinden ve öğretmenlerin sohbetine katılmaktan kazanılmış değildir.]

Bu alıntıda görüldüğü gibi Sadrulmüteellihîn kendi sözlerinin kaynağını burada kitap ve sünnet olarak görmekte ve söylediklerinin velayet ve nübüvvet kandilinden alındığına inanmaktadır. Şeyh Ahmed İhsâî, Sadrulmüteellihîn'in bu sözüne parmak basar ve onun söylediklerinin Hz. Peygamber'in (sav) ve ehl-i beytin (as) sözleriyle hiçbir ilişkisi olmadığına inanır. İhsâî bu müteellih/dindar filozofun sözünü en çirkin söz olarak görür ve onu temelsiz ve batıl bir iddia sayar.

İhsâî der ki: "Sadrulmüteellihîn kendi sözünü velayet ve nübüvvet kandilinden alsaydı, Yaratıcı'nın ve yaratıkların varlığı arasında bir türdeşlik görebilirdi?"

İhsâî'ye göre Yaratıcı ile yaratıklar arasında türdeşlik ve münasebet olduğu görüşü küfür ve zındıklıktır ve ismet ve pâklık sahibi ehl-i beyt ekolünde mer-

7 Sadrulmüteellihîn, *el-'Arşiyye*, çâp-ı sengî (taş baskı), s. 2.

duttur. O burada Sadrulmüteellihîn'in diğer iki nazariyesine işaret eder ve onları da küfür ve ilhat olarak sayar. Söz konusu iki nazariye şunlardır:

1) "بسيط الحقيقة، كل الأشياء وليس بواحد منها."

[Hakikati basit olan bütün eşyadır, onlardan biri değildir. *Mütercim*]

2) "معطي الشيء لا يكون فاقداً له في ذاته ولا في ملكه"[8]

[Bir şeyi veren, o şeyden kendi zatında ve mülkünde yoksun olmaz. *Mütercim*]

Birinci ilkenin anlamı şudur: Kendi zat ve hakikatinde basit olan, her şeydir ve aynı zamanda onlardan hiçbiri sınırlılıkla kayıtlanmış değildir.

İkinci ilke ise şu anlamdadır: Bir şeyi verenin kendisi o şeyden yoksun olmaz.

Görüldüğü gibi Şeyh Ahmed İhsâî, Sadrulmüteellihîn'in felsefesinin temel ilkelerinden üç müsellem ilkeyi küfür ve ilhat olarak isimlendirmekte ve onları ismet ve pâklık (as) sahibi ehl-i beytin ekolüne aykırı saymaktadır. Oysa varlığın manevî iştirâki ve varlık mertebeleri arasındaki türdeşlik ve ilişki aklî delil ve burhanlarla ispatlanmıştır ve rivayet ve haberlerin gereğiyle çelişmez.

Hakikati basit olan şey ilkesi konusunda da durum aynı minvaldedir, zira bu ilkeyi ispatlamak için de sağlam deliller vardır. Üçüncü ilke, yani bir şeyi veren kendisi o şeyden yoksun değildir ilkesi de gereken sağlamlık ve geçerliliğe sahiptir ve akl-ı selim, bir şeye sahip olmayanın o şeyi veremeyeceğini kolaylıkla kabul eder.

Bu satırların yazarı *Kavâ'id-i Küllî Felsefî der Felsefe-i İslâmî* (İslâm Felsefesinde Genel Felsefî İlkeler) kitabında bu ilkelerden bahsetmiş ve onları ispatlamaya yönelik delilleri ayrıntılı olarak zikretmiştir. Bu yüzden burada onları tekrar anlatmaya gerek görmüyoruz. Şunu belirtelim ki bu üç ilke aklî ve mantıkî sağlamlığa sahip olmakla beraber hadis ve rivayetlerin içeriğiyle uyumsuz değildir.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Sadrulmüteellihîn de rivayet ve hadisler üzerinde düşünerek bu ilkelere ulaştığını iddia etmektedir. Elbette bu iddiaya karşılık, Şeyh Ahmed İhsâî de bu ilkelerin küfür ve rivayetlere aykırı olduğunu iddia etmiştir. İmdi burada şu soru gündeme gelmektedir: Bu felsefî ilkeler gerçekte rivayetlere aykırı mıdır, yoksa Şeyh Ahmed İhsâî'nin rivayetlerin içeriğinden elde ettiği anlayış ve algıya mı aykırıdır?

Bu felsefeî ilkelerin gerçekte rivayetlere aykırı olduğunu bir kimse iddia edemez, zira Sadrulmüteellihîn ve onun gibi düşünen herkes bu aynı rivayetlere müracaat etmiş ve bu ilkeleri o rivayetlerin gereğine aykırı görmemiştir. Buna

8 Şeyh Ahmed İhsâî, *Şerhu'l-'Arşiyye Sadrulmüteellihîn*, çâp-ı sengî (taş baskı), sayfa sayısı yok.

göre bu felsefî ilkelerin İhsâî ve benzerlerinin bu rivayetlerden anladığı ve algıladığı şeyin gereğine aykırı olduğu söylenmelidir. Buna göre İhsâî ve onun gibi düşünen herkesin kendi anlayış ve algılarının gereğine aykırı olanı gerçekte rivayetlerin gereğine aykırı gördükleri ve bu yolla karşıtlarını küfür ve zındıklıkla tanımladıkları söylenmelidir. Bu mugalata/yanılgı ise kişilerin objektif gerçeklik ile gerçekliğe ilişkin kendi anlayışları arasında fark olduğunu söylememelerinden ve bu yolla başkalarının gerçekliğe ilişkin anlayışlarını gerçekliğe karşı çıkmak olarak görmelerinden kaynaklanır. Oysa bu mesele üzerinde doğru dürüst düşünecek olsak, İhsâî'nin rivayetlerin anlamının gerçekliği olarak ortaya koyduğu şeyin kendisinin rivayetlere ilişkin anlayış ve algısından ibaret olduğunu bilirdik. Benzer şekilde İhsâî karşısında Sadrulmüteellihîn Şîrâzî de rivayetlere ilişkin kendi anlayış ve algısını dile getirir. Buna göre İhsâî ile Sadrulmüteellihîn arasındaki çatışma, bu iki düşünürün rivayetlere ilişkin anlayış ve algısı arasındaki bir çatışmadır. İmdi İhsâî ile Sadrulmüteellihîn arasındaki rivayetler konusundaki çatışma onların rivayetlere ilişkin anlayışları arasındaki çatışmaya râci ise, bu iki düşünürden hangisinin anlayış ve algısının gerçeklikle örtüştüğü ve bu örtüşmenin ölçütünün ne olduğuna bakmamız gerekir.

Şüphe yok ki İhsâî ve Sadrulmüteellihîn arasında anlayışlarının gerçeklikle örtüşmesine ilişkin ölçütte bir görüş farklılığı vardır, zira İhsâî her şeyden önce zâhir/dış anlamlara, örfün ve genel halkın anlayışına dayanır; buna karşılık Sadrulmüteellihîn aklî ölçütlere ve mantıkî kriterlere ve son olarak bâtınî mükaşefelere başka her şeyden daha çok önem verir. Buna göre bu iki düşünür arasındaki çatışmanın iki ölçüt ve kriter arasındaki çatışmaya râci olduğu sonucuna varırız.

Zâhir ehli zâhirî kriterlere dayanır, bâtın ehli ise bâtınî kriterlere dayanır. Zâhir ehli halkın örfüne ve genel anlayışa dayanır, bâtın ehli ise aklî ölçütlere ve kalbî mükaşefelere tutunur.

Şeyh Ahmed İhsâî eserlerindeki ifadeleri kendisinin felsefî meselelere ve aklî ölçütlere aşina olmadığını göstermektedir. Biz burada örnek olarak onun bu konudaki bazı ifadelerine yer vereceğiz ki bu yüksek makamlı düşünürün felsefî meselelere ne ölçüde yabancı olduğu görülebilsin. Felsefî meselelere aşina olan kimseler filozoflar nazarında heyulanın zatı gereği sadece edilginlik ve kabul yönü olan bilkuvve bir şey olduğunu iyi bilirler. Şeyh Ahmed İhsâî bu görüşü inkâr eder ve heyulanın bazı bakımlardan fiil ve hareket ettirmeye sahip olduğuna inanır. O der ki: Filozofların heyulanın failliğinden söz etmemelerinin sebebi onların nazarında maddenin ana, suretin ise baba olmasıdır. İhsâî sonra ilave eder: Filozoflar bu yanlış ilkeyi kabul ettikleri için, yanlış sonuçları da kabul etmişlerdir. Oysa rivayetlere göre önerme tam tersinedir ve heyula baba olarak ifade edilmiştir. İhsâî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...ولكن بإعتبار آخر قبول الهيولى للصورعلى سبيل الفعل والإحالة والتحريك، ولكنّ الإعتبار الثاني لا يقولون به بناءً منهم على أنّ المادة هي الأمّ والصورة هي الأب..."[9]

[Ancak diğer bir yönden heyula suretleri fiilde bulunma, değiştirme ve hareket ettirme bakımından kabul eder. Ancak onlar [bu] ikinci yönü maddenin ana, suretin baba olduğu görüşüne dayanarak benimsemezler. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, İhsâî çok açık bir şekilde heyulayı faiil ve hareket ettirici olarak görmekte ve filozofların heyulanın edilgin olduğu görüşünü reddetmektedir.

Biz burada İhsâî'nin görüşünün temelsizliği konusunda konuşmaya gerek görmüyoruz, zira azıcık bir felsefe bilgisine sahip olan kimse bu sözün doğruluk ve yanlışlığının ölçüsünü bilir. İhsâî'nin filozoflar tarafından kabul edilen esaslara aykırı konuştuğu konulardan biri onun arazın bir konudan diğer bir konuya intikalini/yer değiştirmesini mümkün görmesidir. Arazın yer değiştirmesinin imkânsızlığı bir insanın şüphe edeceği bir şey değildir, zira araz "*fî nefsihî* [zatında]" var olmakla beraber "[*li ğayrihî*] başkası sebebiyle" var olandır.

Bu demek oluyor ki araz kendisine ilişeceği konu olmaksızın asla var olamaz. Bu söylenilenler ışığında arazın bir konudan bir başka konuya yer değiştirmesinin imkânsız olduğu anlaşılmaktadır, zira yer değiştirme gerçekleşebildiği zaman araz birinci konusundan ayrılabilir ve ikinci konuya ilişir. Şu herkesin kabulüdür ki araz, birinci konudan ayrılmak ve ikinci konuya ilişmek için bir anlık için konusuz olacaktır, ki bu da akla göre imkânsız bir şeydir. İhsâî filozofların bu konudaki istidlalini görmezden gelir ve arazın yer değiştirmesini mümkün görür. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...لا يقال هنا إنّ التمثيل مستلزم لإنتقال الأعراض الذي قيل بمحاليّته لأنّا نقول إنتقال الأعراض جائز يشهد به الوجدان..."[10]

[Burada temsilin, imkânsız olduğu söylenen arazların yer değiştirmesini gerektirdiği söylenemez, zira arazların yer değiştirmesinin mümkün olduğunu ve buna vicdanın şahitlik ettiğini söylüyoruz. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, İhsâî son derece açık bir şekilde arazların yer değiştirmesinin mümkün olduğu görüşünü dile getirmekte ve vicdanın şehadetini bu görüşüne delil getirmektedir. Elbette İhsâî'nin vicdanın şehadeti ile kastının ne olduğu açık değildir, zira o vicdan ile duyusal gözlemi mi kastetmekte, yoksa aklın hükmünü mü, yoksa bâtınî şuhudu mu kastettiğini aydınlığa kavuşturmaktadır.

9 *A.g.e*

10 *A.g.e.*

Duyusal gözlemin İhsâî'nin iddiasına delil olamayacağında hiç şüphe yoktur. Aklın hükmü de onun iddiasının aksini ispatlamaktadır. Bâtınî şuhud ise aklın hükmünün aksini teyit etmez/doğrulamaz. Buna göre burada İhsâî'nin vicdanın şehadeti ile istidlalı güçlü bir istidlal değildir. Şeyh Ahmed İhsâî'nin ortaya attığı ve vurguladığı tartışmalı meselelerden biri "Hûrakalyâ'lı" beden veya cesettir.

O insanın bu âlemin cüz/parça ve unsurlarından/elementlerinden değil, Hûrakalyâ âlemi[11*] türünden olan Hûrakalyâ unsurlarından oluşmuş bir bedeni olduğunu söyler. İhsâî'ye göre Hûrakalyâ, dünya cennetinin ve cehenneminin gerçekleşeceği ve saf mümin ve saf münafıkların gireceği âlemdir. Hûrakalyâ âlemi, berzah âlemi olarak da isimlendirilir.

İhsâî'ye göre Hûrakalyâ bedeni rivayetlerde "*tıynet* (hamur)" olarak isimlendirilen ve döngüsel biçimde bâki kalan şeydir. İhsâî, Hûrakalyâ'lı bedenin ikinci beden olarak isimlendirildiğine inanır. Elbette bu görüş bu bedenin bu dünyadaki cisim türünden olmadığı anlamındadır. İhsâî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir.

"...هي جسد الإنسان حقيقة وإنّها ليست من عناصر الدنيا وإنّما

هي من عناصر هورقليا، أي العالم الذي فيه جنان الدنيا ونيرانها..."[12]

[O, gerçekten insanın bedenidir ve dünyanın unsurlarından/elementlerinden değildir; bilakis o, Hûrakalyâ unsurlarındandır, yani kendisinde dünya cennetlerinin ve cehennemlerinin olduğu âlemin unsurlarından... *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, İhsâî insanın gerçek bedeninin bu âlemin unsurlarından oluşmadığını söylemektedir. Ona göre bu beden, öte âlemle alakalı Hûrakalyâ'lı bedendir. İhsâî burada rivayetlere tutunur ve rivayetlerde sözü edilen "tıynet" kelimesinin Hûrakalyâ'lı cisim olduğunu söyler.

İhsâî Hûrakalyâ kelimesi hakkında konuşmaz ve onun sözcük kökenini aydınlatmaz. Tıynet kelimesini ise rivayetlerden almıştır. Ancak onun tıyneti, Hûrakalyâ'ya muadil tutmasının sebebi belli değildir. Hûrakalyâ kelimesi ve kökeni hakkındaki kapalılığı göz ardı edersek, Hûrakalyâ'lı bedenin anlamı ve yine bir cismin, bu âlemin unsurlarıyla bağlantısız ve ona yabancı olması şüpheli ve tartışmalı bir şeydir.

İhsâî'nin getirdiği şekliyle Hûrakalyâ'lı cisim, bitişik veya ayrı hayal âleminden farklıdır. Hayal âlemi, ister bitişik ister ayrı olsun, Sadrulmüteellihîn'e

---

11 Bu âlemden daha önceleri Sühreverdî'nin de bahsettiğini ve İhsâî'nin buradaki düşüncelerinin tamamen Sühreverdî'ye ait olduğunu belirtelim. Ancak yazar Dînânî, Sühreverdî ve İşrâkî düşünce hakkında otorite olmasına rağmen bu duruma işaret etmemekte ve İhsâî'nin Hûrakalyâ'dan bahsetmesini hiç duyulmadık bir garabetmiş gibi zikretmektedir. (*Mütercimin notu*)

12 *A.g.e.*

göre özel bir soyut madde türüdür. Ancak İhsâî'nin Hûrakalyâ'lı dediği beden kesinlikle soyut değildir. İhsâî'ye göre Hûrakalyâ'lı cisim, latif cisim sayılabilecek bir tür ikinci cisimdir.

Her hâlükârda Hûrakalyâ'lı cisim, insanın dirilişinin kendisiyle gerçekleşeceği berzahî bir cisimdir. İhsâî bir taraftan Hûrakalyâ'lı cismi vurgular ve diriliş meselesini onunla açıklar, diğer taraftan Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'ye saldırı ve onun diriliş hakkındaki nazariyesini ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytin (as) yoluna aykırı görür. O, Sadrulmüteellihîn dünyevî bedenin dirilişini benimsemez ve sadece nefslerin ve suretlerin dirilişinden söz eder. İhsâî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

...قلنا سابقاً إنّ المصنّف عند أهل البيت ممن ينكر المعاد الجسماني"

"لأنّه يعتقد عدم إعادة موادّ بدن الخلق وإنّما المعاد نفوسهم وصورهم...

[Yukarıda yazarın (*el-'Arşiyye* yazarı Mollâ Sadrâ'nın), ehl-i beyt indinde cismanî dirilişi inkâr eden kimselerden olduğunu söylemiştik, zira o, yaratılmış bedenin maddelerinin geri döndürülmeyeceğine/diriltilmeyeceğine, sadece nefslerinin ve suretlerinin diriltileceğine inanmaktadır. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, İhsâî, Sadrulmüteellihîn'i cismanî dirilişi inkâr eden biri sayar ve nazariyesini eleştirir. Sanki o, cismanî dirilişi inkârın Sadrulmüteellihîn'in nazariyesiyle ilişkili olmaktan çok, kendisinin Hûrakalyâ'lı cisim konusundaki nazariyesi ile uyumlu olduğunun farkında değildir.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, İhsâî, Hûrakalyâ'lı cismin bu âlemin unsurlarından oluşmadığını söylemektedir. İmdi ona göre insanın Hûrakalyâ'lı cisim ile diriltileceğini dikkate aldığımızda, ahiretteki/uhrevî bedenin dünyevî/dünyadaki beden olduğu nasıl iddia edilebilir? Hakikat şu ki Şeyh Ahmed İhsâî'nin cismanî diriliş konusundaki nazariyesi Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin nazariyesi ile karşılaştırılırsa, cismanî dirilişin Sadrulmüteellihîn'den ziyade İhsâî'nin nazariyesi ile daha ilişkili olduğu açıkça görülecektir.

Bu husus İhsâî'nin çağının keskin görüşlü alim ve fakihlerinin gözünden kaçmamış ve onun İran'ın farklı şehirlerine yaptığı yolculuklarda pek çok tartışmalara sebep olmuştur. İhsâî'nin Kazvîn yolculuğu ve o şehrin alimleriyle olan tartışması burada yer vermeyeceğim bir serüvene yol açmıştır.

Şeyh Ahmed İhsâî'nin eserlerini incelediğimizde onun hadis ve rivayetlere ilişkin kuşatıcı bir bilgiye sahip olduğu gibi, keskin ve dikkate değer bir zekaya da sahip olduğunu görürüz. Bütün bunlarla beraber, felsefe ve aklî konuların ehli ve uzmanı olmadığı için felsefî meselelerde hata etmekte ve zayıf sözler söylemektedir. O cevherdeki/cevhersel hareket nazariyesine karşıt bir yaklaşım

sergilemiş ve Sadrulmüteellihîn'in bu konudaki görüşlerini merdut saymıştır/reddetmiştir. Cevhersel hareket ilkesine muhalefet eden kimselerin sayısı asla az değildir, ancak onların karşı çıkması felsefî ilkeler temelinde olmuş ve daha ziyade konunun bekâsı/kalıcılığı problemine yaslanmışlardır. Oysa İhsâî'nin bu felsefî ilkeye muhalefeti basit düşüncelilikten kaynaklanmıştır ve felsefî ilkelerden fersahlarca uzaktır.

Ona göre, bir şeyin dışarıdan bir etken ve sebep olmaksızın cevherinde hareket etmesi ve bir mertebeden başka bir mertebeye intikal etmesi anlamında cevhersel hareket, mümkün değildir. Bir başka deyişle İhsâî, bir hareketin kendi dışından bir hareket ettiriciye dayanmaksızın gerçekleşmeyeceğini düşünmektedir. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...ونحن قد أبطلنا فيما سبق هذه الحركة بأنْ يكون جوهر الشيء منتقلاً عن رتبة إلى رتبة أخرى بنفس ذلك الجوهر من غير داع موجب للإنتقال غير النفس الجوهر..."[13]

[Önceki sayfalarda bu hareketi çürütmüştük. Bu hareket bir şeyin cevherinin bir mertebeden bir başka mertebeye kendisinden başka bir hareket kaynağı olmaksızın hareket etmesidir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, İhsâî cevhersel hareketi ve zatî yer değiştirmeyi yanlış saymakta ve dışarıdan bir hareket ettirici olmaksızın hareketin imkânsız olduğuna inanmaktadır. İhsâî'nin bu sözü onun cevhersel harekete ilişkin doğru ve güvenilir bir anlayışının olmadığını ve hareketin daima arazlarda gerçekleştiğini düşündüğünü göstermektedir. Hiç şüphe yok ki hareket ettirici olmadan hareket meydana gelmez. İhsâî'nin harketin daima bir hareket ettiriciye muhtaç olduğu konusundaki sözü son derece sağlam ve geçerlidir, ancak tıpkı cevher kategorisi arazların kategorilerinden farklı olduğu gibi, cevhersel hareket de arazlardaki hareketten farklıdır.

Örnek olarak, arazî bir hareket olan "nerede?" ve "ne zaman?" kategorisindeki hareket dışarıdan bir hareket ettirici olmaksızın asla gerçekleşmez. Ancak cevhersel harekette durum başka türlüdür. Cevhersel harekette, tabiatın yenilenmesi cismin bütün hakikatine yayılan bir cevhersel surettir. Bu demek oluyor ki varlık âlemindeki her cismin özü bu suretsel, yayılan ve tek varlıklı cevherden oluşmuştur. Buna göre cismin cevheri daima dönüşüm, akış ve yenilenme halindedir ve bir an dahi hareketsizlik ve durgunluğu yoktur.

Şüphesiz cismin cevherinin özünde yenilenme ve dönüşüm akış halindeyse, bu yenilenme ve dönüşümün dışarıdan bir etkene ihtiyacı olmayacaktır, zira zatî şeylerin illeti zatın illeti ile aynıdır. Bir başka deyişle, zatî bir şey illet tarafından gerektirilmemiştir; bilakis zatın kendisinin illeti zatî şeylerin illetidir.

---

13 *A.g.e.*

Bunu daha fazla açıklamak için şöyle söylemeliyiz: Gerçek *câ'îl*/yapıcı/var edici, cevheri yaptığında/var ettiğinde gerçekte sadece yenilenen bir varlık yapmıştır. Kendi özünde ve varlığının cevherinde yenilenici olan bir şey yapıldığında, yenilenmesi için yapıcıya ihtiyaç duymaz. Zira varlığın yapıcısı, yenilenmenin yapıcısıdır. Böylece hâdisin kadime bağlanması büyük problemi de ortadan kalkar, zira cevherin varlığı tedricî varlıktan ibarettir. Buna göre onun kalıcılığı hudûsu ile özdeş olur, sübutu da değişim ve yenilenmesi ile özdeş olur. Elbette yapıcı ve yaratıcı, bekâ ve sebat/kalıcılık niteliği ile, zatının cevherinde yenilenen ve derece derece ilerleyen bir varlığı yaratmakta ve var etmektedir.[14]

Burada anlatılanlar, Sadrulmüteellihîn'in eserlerinde farklı şekillerde ifade edilen cevhersel hareket nazariyesinin özüdür.

Burada anlatılanlar ışığında Şeyh Ahmed İhsâî'nin cevhersel hareketin derin anlamını kavramadığı anlaşılmaktadır ve onun *Şerhu'l-'Arşiyye* kitabından yaptığımız alıntı bu gerçeği ortaya koymaktadır. Elbette o kendi düşünce biçimine göre cevhersel hareket denilen şey konusunda konuşmaya çalışmıştır. İhsâî, Sadrulmüteellihîn'in zatî değişimler ve cevhersel hareket dediği şeyden memnun değildir ve nâtık/düşünen insanî nefsin değişimlerinin bir tür kaynağı ve hareket ettiricisi olduğunu söylemeye çalışmaktadır. O nefsin hareketinin kaynağının bazen suret ve bazen dışarıdan takviye olduğunu söylemektedir. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

"إنّ الجوهريّة يترقّى بالمدد ويتحرّك بالمحرّك"[15]

[Cevhersel hareket takviye ile yükselir ve hareket ettirici ile hareket eder. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, İhsâî cevhersel hareketin kaynağını dışarıdan takviye ve dış hareket ettirici olarak görmektedir. O nefsin değişimini kabul etmekle beraber, Sadrulmüteellihîn'i nefsin akıl aşamasına ulaşması temelindeki nazariyesini reddeder. İhsâî nefsin aklın ışımalarının ve aydınlatmalarının (*işrâkât*) mahalli olduğuna inanır. Nasıl ki güneşin ışıması ve aydınlatması güneş değilse ve ışığın ışıması ışık değilse nâtık/düşünen insanî nefs de aklın ışımaları aracılığıyla akıl aşamasına ve mertebesine ulaşamaz. O sadece nâtık/insanî nefsin akıl aşamasına ulaşmasını inkâr etmez; bilakis çok açık bir şekilde, varlıkların hareket ve durağanlığının onların varlığıyla bağlantılı olmadığını, Allah tarafından kendilerine verildiğini iddia eder.

İhsâî pek çok alim ve filozofu eleştirir ve bu grubun, fiilleri sebep ve illetlerine nispet ettiklerini ve Allah'ı uluhiyet/tanrılık yetkisinden azlettiklerini söyler.

---

14 Sadrulmüteellihîn, *el-Meşâ'ir*, Çâp-ı Mehdevî, İsfehan, s. 65.

15 Şeyh Ahmed İhsâî, *Şerhu'l-'Arşiyye Mollâ Sadrâ*, çâp-ı sengî (taş baskı), sayfa sayısı yok.

Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

"...لكنّ أكثر العلماء تبعوا كثيراً من الفلاسفة في نسبة الأفعال إلى الأسباب حتى آنتْ نفوسهم بذلك فكنوا يعزلون الله تعالى عن سلطته..."

[Ancak alimlerin çoğunluğu fiilleri sebeplere nispet etme konusunda pek çok filozofa uymuşlar, böylece zihinleri rahata kavuşmuş ve sonuçta Allah Teâlâ'yı yetkisinden azletmişlerdir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, İhsâî fiillerin sebep ve illetlere nispet edilmesini caiz görmez ve sebep ve illetlerle düşünen kimseleri eleştirir. O Sadrulmüteellihîn'in cevhersel hareket görüşü karşısında muhalif bir tavır takındığı için mecburen Eş'arîler'in düşüncesine müracaat etmiş ve ister istemez onların arasına katılmıştır. Elbette o kendini bu suçlamadan temize çıkarmak istemiştir. Ama çabası başarılı olmamıştır.

İhsâî nazarî aklın amelî akla üstünlüğü konusunda da Sadrulmüteellihîn'e muhalefet etmiş ve onun bu konudaki nazariyesini reddetmiştir. Şîrâz'ın büyük filozofu nâtık/insanî düşünen nefsin nazarî aklının yardımıyla duyusal aşamaları ve aklî mertebeleri aştığını ve maddî perdelerden sıyrılmak suretiyle manevî ışık fezasına ulaştığına inanmıştır. Şeyh Ahmed İhsâî nazarî felsefenin insanı ebedî mutluluğa ulaştırabilecek bir yol olmadığını, bilakis insanı ebedî mutluluğa ulaştırabilecek olan şeyin nazarî felsefenin şartı da sayılan amelî felsefe olduğunu söyler.

Buna göre İhsâî'ye göre amelî felsefe olmadan nazarî felsefe gerçekleşemez ve amel, nazarın/düşüncenin şartıdır. Ancak o bu meselenin aksi konusunda başka türlü konuşur. İhsâî'ye göre nazarî akıl sadece amelî aklın sıhhati/geçerliliği veya kemali/tamamlanmasının şartıdır; bu da amelin bazen ilim olmadan da kabul edilmesi, buna karşılık ilmin amel olmadan asla kabul edilmemesi sebebiyledir.[16]

Görünen o ki İhsâî'nin eylemin düşünceye önceliği konusundaki görüşü bir nevi basit düşüncelilikten kaynaklanmaktadır. Nazarî aklın amelî akıl olmadan insanı istenen sonuca ulaştırmayacağı doğrudur, ancak düşünce olmadan da eylemin gerçek bir anlamı olmaz ve değerlendirme terazisinde onun bir ağırlığı olmaz. Eylem eğer bilginin husulünün şartı olmasaydı, iki anda aynı hâl üzere kalamayan bir tür arazdır. Ancak düşünce bir bilgi türü olarak bozulup yok olmaya maruz kalmayan soyut ve kalıcı bir şeydir.

Bu konu, Şeyh Ahmed İhsâî'nin bir tür soyutluğa kâil olduğunu ve soyutluğun anlamı konusunda kendine has nazariyesine dayanarak nefsi de soyut saydı-

16 *A.g.e.*

ğını öğrendiğimizde daha önem kazanmaktadır. İhsâî, 'Allâme Meclisî'nin nefsin soyutluğunun inkârına dayanan görüşünü *Bihârü'l-Envâr* kitabından nakleder ve sonra bir Allah'tan başka bir varlığın da soyut olduğunu söyleyen kimsenin kafir olacağı, zira böyle bir şeye inanmanın rivayetlerde gelmediği görüşünü ona nispet eder. İhsâî, Meclisî'nin görüşünü aktardıktan sonra onu eleştirir ve nefsin soyutluğu meselesinin rivayetlerde varit olduğunu söyler ve Müminlerin Emirinden [Hz. 'Alî] (as) kendi iddiasını destekleyen bir hadis getirir. Müminlerin Emiri şöyle demiştir:

"...وقد سئل عن العالَم العُلْوي فقال (ع): عالية عن الموادّ، عارية
عن القوّة والإستعداد، تجلّى لها فاشرقت وطالعها فتلألأت..."[17]

[Hz. 'Alî'ye (as) ulvî/yüce âleme dair soruldu, o dedi ki: [Oradaki varlıklar], maddelerden yücedir; kuvve ve istidattan uzaktır; [Allah] onlara tecelli etti, onlar ışıldadı ve onlara baktı, onlar parıldadı. *Mütercim*]

Bu hadiste insanlar müminlerin emiri Hz. 'Alî'den (as) ulvî âleme dair sordular ve hazret cevaben buyurdu ki: Ulvî âlemde birtakım suretler vardır ki madde mertebesinden yücedir ve her türlü kuvve ve istidattan da pâk ve münezzehtir. Şüphesiz bir varlık madde mertebesinin yukarısında ve her türlü kuvve ve istidattan da münezzeh olursa soyut olur. Görüldüğü gibi, İhsâî burada Meclisî'ye aykırı konuşmakta ve Allah dışındaki başka soyut varlıkların var olduğundan bahsetmektedir. Ancak dikkat çekici olan nokta şu ki İhsâî'nin soyut anlayışı, filozofların soyut anlayışından farklıdır.

Filozoflara göre saf soyut varlık, her türlü madde ve müddetten ve yine maddenin sonuç ve gereklerinden olan her şeyden pâk ve münezzeh olan varlıktır. Buna karşılık İhsâî, soyut hâdis varlığın bir tür ışıklı maddesi ve dehrî müddeti olduğunu söyler. İhsâî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...ونحن نريد بالمجرّد الحادث ما كان مجرّداً عن العناصر والزمان
وله مدّة نورانيّة ومدّة دهريّة كالعقول وما دونها من المجرّدات..."[18]

[Bizim hâdis soyut ile kastettiğimiz, unsurlardan ve zamandan soyutlanmış olan şeydir ve onun, tıpkı akıllar ve onların aşağısındaki soyut varlıklar gibi, cevhersel bir ışıklığı ve dehrî bir müddeti vardır. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, İhsâî akıllar ve nefsler gibi soyut varlıkların bir tür ışıklı maddesi ve cevhersel dehrî müddeti olduğunu söylemiştir ki böyle bir görüş filozofların hiçbir eserinde bulunmaz. O ışıklı madde ve dehrî müddet

17 *A.g.e.*

18 *A.g.e.*

hakkında açıklama yapmamış ve kapalı şekilde üzerinden geçmiştir. Elbette "dehr" ve "dehrî müddet" terimleri Mîrdâmâd'ın eserlerinde geçer ve ondan ayrıntılı olarak bahsedilir. Ancak İhsâî'nin ışıklı madde ve dehrî müddet ile kastettiği Mîrdâmâd'ın âlemin dehrî hudusu konusunda dile getirdiği şeyden farklıdır.

Mîrdâmâd bir filozoftur ve "âlemin dehrî hudûsu"ndan bahsederken asla aklî ve felsefî ilkelerin dışına çıkmaz. Doğrudur, o nun da ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytten (as) gelen rivayetlere büyük ilgisi var, ancak onun ilgisi düşünce ile beraberdir ve o daima akıl ve derunî müşahede bakış açısından rivayetleri anlamaya çalışmaktadır. Sadrulmüteellihîn de aynı şekilde düşünür ve akıl ve derunî müşahede bakış açısından rivayet ve hadisler üzerinde düşünür.

Şeyh Ahmed İhsâî ve onun gittiği yoldan giden kimseler hakkında Mîrdâmâd ve Sadrulmüteellihîn'nin yönteminin aksi geçerlidir. Zira İhsâî ve onun gibi düşünen herkes nakil nokta-i nazarından akla bakmakta ve elden geldiğince aklı naklin hizmetinde kullanmaktadır. Elbette bu işlemin uzun bir geçmişi vardır ve dinler tarihinde pek çok inanan düşünür aklı naklin hizmetinde kullanmış ve elden geldiğince aklı naklin faydasına kullanmıştır. İşin dış görünüşü itibarıyla bu işlem arzulanan ve beğenilen bir işlemdir ve akıl, nakil karşısında muhalif bir tavır almasa pek çok problem ortadan kalkacaktır.

Burada gündeme gelen soru şudur: Acaba aklı naklin hizmetine koşan nedir? Aklı naklin hizmetine koşmadan önce, kendi meşruiyetini hangi yolla elde etmektedir?

Bu soruların cevabı kolay değildir, zira akıldan başkası aklı kendi hizmetine koşabilmesi için akla kendi meşruiyetini ispatlaması gerekir. Bir şeyin meşruiyetini ispatlamak ise ancak akıl yoluyla mümkündür ve işte burada bir kısır döngü ile karşı karşıya kalmaktayız ve bu kısır döngüden çıkmanın aklı kullanmaktan başka yolu yoktur.

Burada akıl naklin hizmetinde kullanılırsa problemlerin ortadan kalkacağı sanılmamalıdır, zira aklı naklin hizmetine veren kimseler aynı değildir ve her biri kendi nakil anlayışı ölçüsünde ve konumunca aklı kullanmaya girişmektedir. İşte tam bu noktada facialar zuhur etmektedir ve böylesi facialarınörneklerini tarihte müşahede etmekteyiz.

Biz burada Seyyid Kâzım Rüştî'nin eserlerine ve Şeyh Ahmed İhsâî'nin etkisinde kalan başka kimselerin eserlerini incelemeyeceğiz, zira bu işe uzun zaman ayırmak gerekir. Ancak bu düşünce akımı dikkat ve ciddiyetle ele alınacak olursa, düşünce akımlarının ondan dallanıp budaklandığı ve hangi olayların meydana geldiği anlaşılır. Biz burada sözümüzü kısa tutalım ve Mollâ Sadrâ'nın *el-'Arşiyye*'sine İhsâî'nin yazdığı şerhe dönelim. Şeyh Ahmed İhsâî

bu kitapta Sadrulmüteellihîn'in felsefî yaklaşımlarına saldırır ve onun düşüncelerini eleştirir.

Daha önce işaret edildiği gibi, İhsâî nakil bakış açısından Sadrulmüteellihîn'in düşüncelerine bakmış ve zâhirî anlayış ilkelerine dayanarak aklî konuları değerlendirmiştir. Bir başka deyişle, o akledilirler ve bâtınî şeyler konusunda rivayetlerin örfî ve zâhir anlaşılma biçimine tutunmuş, dolayısıyla bu örfî ve zâhirî ilkelere uymayan şeyleri reddetmiştir.

İhsâî *Şerhü'l-'Arşiyye* kitabının son bölümünde Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin fikrî-felsefî ilkelerine daha çok işaret etmiş ve hepsini ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytin (as) yöntemine aykırı olarak tanımlamıştır. Sadrulmüteellihîn'in felsefesinde dile getirilen ve İhsâî'nin küfür ve şirk saydığı meseleler ve ilkeler sırasıyla şunlardır:

1) Varlığın manevî iştiraki ve varlık kavramının zorunlu ve mümkün hakkında kullanılması.
2) "Hakikati basit olan bütün şeylerdir" ilkesi ve gerçek basitle kastedilenin Hakk Teâlâ'nın gerçek varlığı olduğu ilkesi.
3) "Bir şeyi veren ondan mahrum değildir" ilkesi ve "Allah bu sopayı örneğin falanca kişiye vermiştir" denildiğinde bununla kastedilenin Allah'ın kendi zatı mertebesinde o sopadan yoksun olmadığı.
4) *A'yân-ı sâbite* görüşü ve eşyanın mahiyetlerine ilişkin bilginin Hakk'ın bilgisinin hallerinden olması ve Zat'ın gereklerinden olduğundan yapılmış/ yaratılmış olmaması.
5) Akleden ve akledilenin birliği ve her algılayanın algıladığı şey ile bir ve özdeş olduğu görüşü.
6) Cehennem ehlinin sonunda Hakk Teâlâ'nın sonsuz rahmetine mazhar olacağı ve O'nun nimetinden faydalanacağı görüşü.
7) Allah'ın kasıt/irade ile fiilde bulunmadığı ve inayetle fiilde bulunduğu görüşü.
8) Cismanî dirilişte insanların madde ile değil suretleri ile diriltileceği, özetle maddenin yok olup suretin kalıcılığı görüşü.
9) Hakk Teâlâ'nın vechinin birliği ve Allah'ın vechinin eşyada daima bir olduğu görüşü. Görünen o ki bu görüşte, "Her yönden bir olandan sadece bir şey sudur eder"i gerektiren "Bir" felsefî ilkesine işaret edilmiştir.
10) Ahiret âleminde ister mümin, ister kafir olsun herkesin, kazanma yoluyla terdricen elde ettiği kökleşmiş niyetlere ve melekelere göre diriltileceği görüşü. Bu nazariyeye göre nimet ve azap kişilerin bâtınıyla alakalıdır ve gerçekte onların yerleşik melekelerinin suretinin zuhurudur.

Sadrulmüteellihîn'in pek çok ve çeşitli eseri arasında Şeyh Ahmed İhsâî'nin düşünce ve karakteriyle asla uyuşmayan daha pek çok görüş ve düşüncesi vardır, ancak o bu büyük filozofun eserleri hakkında yaptığı araştırmalarda sadece bu sayılan görüşlere işaret etmiş ve onları küfür ve şirk saymıştır.

Bir zamanlar Ebû Hâmid Gazâlî sadece üç meselede İbn Sînâ gibi büyük bir filozofu tekfir ettiyse, Şeyh Ahmed İhsâî ondan yüzyıllar sonra on kadar meselede Sadrulmüteellihîn'i tekfir etmeye girişmiştir. İmdi burada sorulması gereken soru şudur: Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin hikmet-i müte'âliyesi/aşkın felsefesi İbn Sînâ'nın felsefesinden daha çok mu şirk ve küfür içermektedir, yoksa Şeyh Ahmed İhsâî'nin dinî taassubu Gazâlî'nin konumundan fazla mıdır?

Bu soruya cevap olarak pek çok farklı görüş ve düşünce vardır, ancak bu konuda ne söylenirse söylensin temel bir husus gözden kaçırılmamalıdır: Şeyh Ahmed İhsâî, Sadrulmüteellihîn'i tekfir ederken ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytten (as) gelen rivayet ve hadislere dayanmıştır. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...والروايات المتكثّرة دالّة بصريحها على أنّ القائل بهذه المقالات وأمثالها

كافر ومشرك وظاهر كلام العلماء ذلك في حق القائل بهذه المقالات..."[19]

[Pek çok rivayet bu ve benzeri sözleri söyleyen kimsenin kafir ve müşrik olduğuna açıkça delalet etmektedir ve bu sözleri söyleyen kimse hakkında alimlerin sözlerinin zâhiri budur. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, İhsâî, Sadrulmüteellihîn'i tekfir hükmü verirken rivayetlerin pek çok rivayetin açık anlamına tutunmuş ve alimlerin sözlerinin zâhirini de kendi iddiasına şahit/delil getirmiştir. Gazâlî filozofları tekfir ederken ehl-i beytten (as) gelen rivayet ve haberlere bakmamış, alimlerin sözlerinin zâhirine de dayanmamıştır. Elbette o Şâfi'î mezhepli bir Eş'arî kelamcısı idi; İhsâî ise velayet ve İmâmetle bağlantılı rivayetler hakkında çok araştırma yapmış bir Oniki İmâmcı Şî'î idi.

Burada çok önemli bir başka husus vardır: İhsâî rivayet ve haberlere tutunarak Sadrulmüteellihîn'i tekfir etmeye girişirken Sadrulmüteellihîn de pek çok felsefî yeniliğinde ve özgünlüğünde rivayetlere yönelmiş ve onları kendi görüşüne dayanak yapmıştır. Buna göre tekfir eden kimse tekfir hükmünü çıkarırken, tekfir edilenin de kendi görüş ve düşüncesini araştırıp inceleyerek elde ettiği metin ve dayanağa yaslanmaktadır. Burada tekrar şu meseleye ulaşmaktayız: İhsâî gibiler ile Sadrulmüteellihîn gibiler arasındaki farklılık ve ayrılık onların düşünce tarzıyla bağlantılıdır ve rivayet ve dinî metinlere tutunmak bu anlaşmazlığı ortadan kaldırmaya yardımcı olmaz.

---

19 *A.g.e.*

Sadrulmüteellihîn'in *el-'Arşiyye* kitabının "Hâtime ve Vasiyyet (Son Söz ve Vasiyet)" başlıklı son bölümünde bu müteellih/dindar filozofun düşünce tarzı ile bu kitabın şarihi olarak Şeyh Ahmed İhsâî'nin düşünce tarzı arasındaki fark başka her yerde olduğundan daha açıktır. Bu vasiyetnamede Sadrulmüteellihîn muhataplarına her türlü taklitten ve zâhir üzere donup kalmaktan uzak durmalarını ve ayet ve rivayetler üzerinde derinlemesine düşünmelerini emretmektedir. Bu vasiyetnameyi şerh ederken Şeyh Ahmed İhsâî, Sadrulmüteellihîn'in tavsiye ettiği şekilde derinlemesine düşünmenin ve burhanı izlemenin fıtrattan ayrılmak ve insan tabiatından sapmak olduğunu söyler.

Ona göre masum İmâmların (as) sözleri insan fıtratı ve tabiatı temelinde söylenmiştir ve onlar felsefî akıl ile açıklanmamalıdır. Bir başka deyişle Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin derinlemesine düşünmek ve akla itaat etmek olarak isimlendirdiği şey Şeyh Ahmed İhsâî nazarında insanın temiz fıtratından sapma ve ayrılma sayılmaktadır. Elbette buna karşılık İhsâî gibi kimselerin tavrı Sadrulmüteellihîn nazarında basit düşüncelilik, yüzeysellik ve kabukçuluk olarak görülmektedir.

Bu satırların yazarına göre, bu anlaşmazlıklar birbirinin boylamında yer aldığı ve aşağı ve yukarı olmak üzere iki farklı bilgi düzleminde yer aldığı için asla çözülebilir değildir. Zira yukarı olan aşağı iltifat etmez, aşağı olan da yukarı olanı anlayamaz. Böylesi meselelerde muhalifleri ile tartışan son devir filozoflarından biri şöyle söyler:

> "Îsâ'nın iğnesi Meryem'in ipliği de olsa
> Sen ile beni dikip birleştiremez ey şeyh"

Şeyh Ahmed İhsâî gibi kimselerle ilgili büyük problem bu kimselerin rivayetlerin zâhir anlamlarına dayanmakla ve her türlü aklî düşünceyi ve felsefî inceliği temiz insan fıtratından sapma ve ayrılma olarak görmekle beraber, pek çok konuda gizli sırlardan da bahsetmeleridir. İhsâî "*sırât*/yol"ın anlamını tefsir ederken ve masum İmâmların (as) Hakk'ın *sırât-ı müstakîmi*/doğru yolu olduğunu söylerken muhataplarını *Şerhu Ziyârâti'l-Câmi'a* (Cami Ziyareti Şerhi) kitabına yönlendirmekte ve şöyle demektedir: "Biz bu kitapta bilginin, *ulû'l-elbâb*/ akıl sahiplerine dahi gizli kalan gizemlerinden bahsettik." O, bu kitapta yer alan bilgilerin başka hiçbir kitapta bulunmadığını ve başka hiç kimsenin de bu şekilde konuşamayacağını iddia eder. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

"أ...فليرجع الي شرحنا على الزيارة الجامعة الكبيرة فإنّه قد حوى ما لا يجوبه
كتاب ولا يحويه عليه خطاب. فإنّي قد ذكرت فيه من أسرار معرفتهم

ما هو من المكتوم المستور عن أولي الألباب...“[20]

[*Şerhu Ziyârâti'l-Câmi'ati'l-Kebîre* (Büyük Camii Ziyareti) şerhimize müracaat etsin. Çünkü bu eser başka hiçbir kitabın ve hiçbir hitabın içermediğini içerir. Ben bu kitapta *ulû'l-elbâb*/akıl sahiplerine dahi gizli kalan bilgilerinin sırlarını zikrettim. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, İhsâî kendini sırlar ve gizli ilimler sahibi olarak görür, öyle ki *ulû'l-elbâb*/akıl sahipleri dahi o sırları bilmez. Ancak o bu sırların ölçütünden bahsetmez. Mantıksal ve aklî ölçütleri de reddeder ve fıtrat dışında sayar. Böylece iddiacılara yol açılacak ve bilgiye ve akla sahip olmadan manevî makamlardan ve gizli sırlardan bahseden kimseler sahneye çıkacaktır. Elbette bu kimselerin ortaya çıkması tarihte daha önceden görülmemiş değildir. Ancak Şeyh Ahmed İhsâî'nin düşünceleri ve eserlerinin yaygınlaşması bazı fırsatçı kimselerin insanların zihinlerini karıştırmakda yararlandığı bir zemin oluşturmuştur.

---

20 *A.g.e.*

16

İHSÂÎ'NİN DÜŞÜNCELERİNİN HÂCC SEYYİD KÂZIM RÜŞTÎ'DE YANSIMALARI

Bir önceki bölümde Şeyh Ahmed İhsâî'nin, Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin *'Arşiyye*'sine yazdığı şerhte elden geldiğince bu büyük filozofu eleştirdiğini ve felsefî ilkelerini şiddetle tenkit ettiğini gördük. İhsâî kadrinin büyüklüğüne ve genel olarak İslâmî ilimlerdeki ve özel olarak ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytten (as) gelen hadisler ve rivayetler konusundaki derinliğine rağmen felsefe disiplininde zayıftı ve aklî ilkelere yabancıydı. Bu yüzden felsefî tavırlarında aklî ve mantıkî ölçütlerden ayrılmış ve pek çok konuda zayıf ve temelsiz görüşler dile getirmiştir.

Bilinmelidir ki felsefeyle tanışık olmamak ve aklî ilimlerin kriterlerinde maharetsiz olmak pek çok insan için bir eksiklik veya problem değildir. Problem olan, kişinin girmediği disiplinde ve tam olarak tanımadığı alanda görüş bildirmesi ve o disiplinde görüş sahibi ve uzman olan kimselerle mücadeleye tutuşması ve düşmanca diyaloga girmesidir.

İhsâî Sadrulmüteellihîn'in *'Arşiyye*'sine şerh yazarak ve bu kitaba yönelik kendi eleştirilerini ortaya koyarak vuruşmaya güç yetiremeyeceği bir meydana girmiştir. Bu fikrî savaş ve mücadele Şeyh Ahmed İhsâî'nin ölümüyle son bulmamış, zira onun düşünce ekolünde yetişmiş ve düşüncelerinin etkisinde

kalmış kimseler aynı yolda yürümüş ve felsefî ilkelerin eleştirisinde çok çaba harcamışlardır. Şeyh Ahmed İhsâî'den sonra aynı yol ve yöntemle bu alana giren ve felsefî esas ve ilkeleri eleştiren kimselerden biri Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'dir. O, Şeyh Ahmed İhsâî'nin yöntemini yakından tanımaktadır ve aslında onun düşünce tarzının etkisi altında kalmıştır.

Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî, *Mecma'u'r-Resâil* kitabında kendisini Şeyh Ahmed İhsâî'nin öğrencisi sayar ve onu yüceltir. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

"Şimdi bu makamda Şeyh'in şehadetini zikredeyim: O güvenilir, kadri ulu, şanı yüce, alim, âmil, faziletli, kamil, zâhir ile bâtını birleştirmiş, hakikatlerin ve bâtınların sırlarını bilen, elçilerin efendisinin şeriatını doğru ve kesin yöntem üzere açıklayan sütun, şeyhimiz, efendimiz, örneğimiz, kendisine hakikî gerçek tam ilimler verilmiş, hocamız Şeyh Ahmed İbn Zeynüddîn, Allah onu korusun, bâki kılsın ve dilediğine ulaştırsın, onun hevasını rızasına ulaştırsın. O kadri ulu kimse bâtın yudumuyla sermest ve o şaraptan sarhoş olmasına ve o nehirden içmesine rağmen, bütün hal, söz ve fiillerde temiz İmâmlara (as) uymayı ve onları izlemeyi tavsiye ettiği için, "Kim bana bir karış yönelirse, ben ona bir kulaç yönelirim" hadisinin gereğince hidayetin anayoluna iletilmiş ve herkesi geride bırakmıştır. Bu yüzden ona tasavvufî haller sorulduğunda, ayrıntılı cevap vermiş ve onların kötü hallerini açıklamıştır..."[1]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî sadece kendini Şeyh Ahmed İhsâî'nin öğrencisi saymaz, bilakis onu sırlara, hakikatlere ve işlerin bâtınına nispetle bilgili ve elçilerin efendisinin dininin rüknü/sütunu olarak tanıtmıştır. Belirtilmelidir ki "dinin rüknü/sütunu" kelimesi burada özel bir anlama sahiptir ve İhsâî'nin takipçileri arasında özel bir konuma sahiptir. Biz şimdi "(*rükn-i râbi'*) dördüncü sütun" teriminden bahsetmeyeceğiz ve mezhebi fırkalarla alakalı meselelere girmeyeceğiz. Burada ele alacağımız şey Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin felsefî düşüncenin İslâm dünyasındaki maceralarından sayılan felsefe karşıtı tutumlarıdır.

Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî, tıpkı üstadı Seyyid Ahmed İhsâî gibi İslâmî ilimlerle tam bir tanışıklığı olmasına ilave olarak ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytten (as) gelen rivayet ve hadisler denizinde çokça dalmıştır. Yine bilinmelidir ki ehl-i beytten (as) gelen rivayet ve hadisler, insanın doğru şekilde üzerinde düşünmesi halinde pek çok hakikate ulaşacağı sonsuz bir ufuktur. Ancak asla unutulmamalıdır ki ehl-i beytten (as) gelen rivayet ve hadis de Kur'ân gibi zâhir ve bâtına, muhkem ve müteşabihe ve mücmel ve mübeyyene sahiptir ve kişi bu konuya dikkat etmezse şaşırıp yolunu kaybedebilir.

---

1 Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî, *Mecma'u'r-Resâil Fârsî*, Kirmân, Sa'âdet Kirmân, çâp-ı devvom (ikinci baskı), s. 62.

İlginç olan şu ki Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin kendisi bu konunun farkındadır ve onu çok açık bir şekilde bazı eserlerinde ifade etmiştir. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

"İsmet ve pâklık sahibi ehl-i beytten (as) gelen haber ve hadisler Kur'ân gibi nasih ve mensuh, muhkem ve müteşabih, âmm/genel ve hâss/özel, mutlak ve mukayyet, nass, zâhir, müevvel, tehir, remz, işaret, telvih, hakikat, mecaz, kinayeler, istiareler, teşbihler, iştirak, icmal, tafsil, müphemlik, tayin, inşa şeklinde haberler ... vardır. Bu takdirde bütün bu ihtimaller nasıl ortadan kaldırılabilir?"[2]

Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî bu sözleri birinin bir müçtehit ile bir ahbârî arasındaki farkın ne olduğuna ilişkin sorusuna cevap verirken söyler. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî buradaki sözleriyle ahbarî ekolden birinin fikrî tutumunu reddeder ve bütün konularda/bağlamlarda zâhir anlamlar üzerinde donup kalmayı imkânsız görür. Rivayet ve hadislerde görülen bütün bu ihtimallere ve renkliliğe rağmen asla donuk fikirli ve zâhirci bakış ve yöntemle gerçeklere ulaşmak mümkün değildir.

Bilinmelidir ki Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin amacı asla zâhir anlamların hücciyetini/delil oluşunu nefyetmek değildir. Zira zâhir anlamların delil oluşu kesin delillerle ispatlanmıştır ve pek az insan onları inkâr edebilir. Bilakis onun burada demek istediği, rivayet ve hadislerde yer alan bütün bu ihtimal ve çeşitlilik sebebiyle kimi zaman zâhir/dış anlam kesin olmaz, kimi zaman da zâhir anlam daha güçlü bir delil ile çatışabilir. Buna göre zâhir anlamlara tutunmak bütün bağlamlarda mümkün olmaz ve dış anlamlar üzerinde donup kalmak insanı bâtınî hakikatlere ulaşmaktan alıkoyar.

Biz burada Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin ifadelerini rivayetlerin ve hadislerin çeşitliliği konusunda naklettik ve onun Ahbârî alimleri karşısındaki konumuna da işaret ettik. Ancak şaşırtıcı olan şu ki bu kadri yüce alim Ahbârî alimler karşısında muhalif bir tutum sergilemekle beraber pek çok bağlamda onlara yakın durur. O hükümlerin furûunda ve fıkıhla bağlantılı meselelerde bir müçtehit olarak konuşur ve Ahbârî alimler karşısında muhalif bir tavır takınır, ama dinin temel meselelerde ve inanç esaslarıyla ilgili konularda Ahbârî yol ve yönteme göre davranır ve zâhir anlamlara sarılarak herkesin kabul ettiği ve benimsediği kimi aklî ilkeleri reddeder.

Burada görmezden gelinmemesi gereken temel bir mesele vardır: Ehl-i beytten (as) gelen rivayet ve hadislerde Hakk Teâlâ'nın tenzihine teşbihinden daha fazla vurguda bulunulmuştur. Elbette Kur'ân-ı Kerîm'de de tenzihle bağlantılı ayetler teşbihle ilgili ayetlerden daha dikkat çekicidir, ama hakikat şu ki bu

---

2 *A.g.e.*, s. 294.

önemli ve esaslı meselede saf teşbih ne kadar şirk bulaşıklı ve problemli olabilir ise, tenzih de İlke'de sınırlılık ve eksiklik gerektirir.

Biz şimdi bu meseleye girmeyeceğiz ve onun ayrıntılı incelemesini bir başka fırsata havale edeceğiz. Ancak şu hususu dile getirmeliyiz ki rivayet ve hadislerin dış anlamlarıyla tanışıklığı ve yakınlığı olan pek çok kimse tenzih meselesine meyletmiş ve sonunda saf ve mutlak tenzihe inanmıştır.

Şüphesiz insan saf ve mutlak tenzihe inanırsa varlık meselesinde başka türlü düşünemez. Rivayetlerin dış anlamına dayanarak saf tenzihe inanan kimselerin çoğunluğu varlığın manevî iştiraki ve varlığın mertebelerinde *teşkîki*/dereceliliği inkâr eder ve varlıkların ayrılığını vurgular. Yaratıcı ve yaratılan arasındaki ayrılık ve yabancılık görüşü benimsendikten sonra illet ve malul arasındaki ilişki ilkesi de inkâr edilmiştir. Bilinmelidir ki illet ve malul arasındaki ilişkinin gerekliliğinin inkârı gerçekte illiyeti/sebepliliği/nedenselliği inkâr etmek demektir; sebeplilik yasasını inkâr ise pek çok probleme sebep olur. Elbette Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî ve onunla aynı düşünceyi paylaşan kimseler sebeplilik yasasını inkâr etmezler, ama bu kadri yüce alim pek çok eserinde sebeplilik yasasını inkârı gerektirecek şekilde konuşur. O çok açık bir şekilde varlıkta manevî iştirak düşüncesini batıl/temelsiz sayar ve hâdisi kadime bağlamayı imkânsız görür. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...O hâlde varlıkta manevî iştirak düşüncesi batıldır ve sudûrda ve varlığa getirmede hâdisi kadime bağlamak ve zorunlu ile mümkün arasında ilişki kurmak batıldır..."[3]

Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî buradaki ifadelerinde bazı rivayetlere tutunduğu gibi "ليس كمثله شيء" (O'nun benzeri gibi yoktur) ayet-i kerimesi ile de istidlalde bulunur. O çok açık bir şekilde yukarıdaki ayette geçen "ك/gibi" kelimesinin fazladan/işlevsiz olduğunu ve ayetin anlamının, Allah'ın hiçbir varlıkla ilişkisinin olmadığı olduğunu söyler. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'ye göre mümkünlük ve fakr/ihtiyaç âleminden zorunluluk ve zenginlik âlemine yol olmadığına ve Yaratıcı ile yaratılan arasındaki bu yabancılığın ve ayrılığın ezelî ve ebedî olduğuna inanır.

Şaşırtıcı olan şu ki o, Yaratıcı ile yaratılan arasındaki yabancılık ve ayrılığı vurgulamakla beraber bu bahsin hemen arkasından başka türlü konuşur ve bu dünyadaki insanların dili ile Hûrakalyâ âlemi halkının dili arasında fark olduğunu söyler. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin bu bahsin sonrasındaki ifadeleri şöyledir:

---

3 *A.g.e.*, s. 51.

““ليس كمثله شيء” (O’nun benzeri gibi yoktur) ayet-i kerimesindeki “*kâf*/gibi” fazladır/işlevsizdir, ama gerçekte ve Hûrakalyâ âlemi halkının dilinde *kâf* fazla/işlevsiz değildir, bilakis Hakk Teâlâ, makamın hakikati üzere sözü buyurmuştur ve o yüce konuların burada anlatılması uygun olmaz.”[4]

Bu alıntıda görüldüğü gib, Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî bu âlemin halkının dili ile Hûrakalyâ âleminin halkının dili arasında fark olduğunu söylemekte ve “ليس كمثله شيء” ayetinde geçen *kâf*ın bu âlemin halkının diline göre fazladan/işlevsiz olduğuna, buna karşılık *kâf* kelimesinin Hûrakalyâ âleminin halkının dilinde asla fazladan olmadığına ve Allah’ın buyurduğu şeyin o âlemin halkının makam ve konumuyla uyumlu olduğuna inanır. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî’nin burada söyledikleri Yaratıcı ile yaratılan arasında Hûrakalyâ âleminde bir tür ilişki olmasını, ama Yaratıcı ile bu âlemin yaratıkları arasında hiçbir ilişki olmamasını gerektirir.

Basiretli/kavrayışlı kimselere bu sözde bir tür çelişki ve uyumsuzluğun görüldüğü ve akıl ehli nazarında makbul olamayacağı kapalı değildir, zira Hûrakalyâ âlemi Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî’nin terminolojisinde ne anlama gelirse gelsin, imkân âleminin kapsamı dışında değildir ve bu kadri yüce alimin aynı konudaki sözleri temelinde fakr/ihtiyaç ve imkân âleminden zorunluluk ve zenginlik âlemine yol yoktur ve bu iki âlem arasında ayrılık ve yabancılık vardır.[5] Buna göre Rüştî’nin “ليس كمثله شيء” ayetinde geçen *kâf*ın bu âlemde fazladan/işlevsiz iken Hûrakalyâ âleminde ise fazladan/olmadığına dayanan görüşü temelsiz bir görüştür.

Şüphesiz dikey âlemler arasında temel bir fark vardır. Ancak dikey âlemler arasındaki fark varlıksal/ontolojik derece ve mertebe itibarıyladır ve derece ve mertebe bakımından farklı olan varlıkların farklılığı *teşkîksel* farklılıktır ve *teşkîksel* varlıkların farklı mertebelerinde farklı anlam ve içerik bulunmaz. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî varlığın manevî iştirakine ve varlığın mertebelerinde *teşkîke* kâil olmadığı için farklı âlemler hakkındaki Kur’ân ayetlerinden her birine farklı anlamlar vermiştir ki bu da akıl ehlinin asla kabul etmeyeceği şeydir.

Yaratıcı ile yaratılan arasında ayrılık ve yabancılık olduğu görüşünün bir dizi eser ve sonucu vardır ki Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî onların çoğunu kabul eder. Bu kadri yüce alim bazı eserlerinde mümkünler âleminde iki zıddın birleşmesi imkânsız olduğu için Zorunlu Varlık’ta gerekli ve zorunlu olduğunu söylemiştir. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

---

4 *A.g.e.*, s. 52.

5 Hûrakalyâ âlemi İhsâî ve Rüştî’ye göre cisimlerin çok daha latif şekilde var olduğu ve bozulma, çürüme gibi bu âlemle bağlantılı durumlara maruz kalmadığı bir âlemdir.

"...لأنّ اجتماع النقيضين وارتفعهما في حقّه تعالى

واجبٌ لأنّه في حقّ الممكن ممتنعٌ..."[6]

[İki zıttın birleşmesi ve ikisinin birlikte ortadan kalkması mümkün hakkında imkânsız olduğu için Allah Teâlâ hakkında zorunludur. *Mütercim*]

Bu ifadede görüldüğü üzere, Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî, iki zıttın birleşmesi ve ikisinin birlikte ortadan kalkmasını Zorunlu Varlık hakkında sadece caiz ve mümkün görmez, bilakis bunun zorunlu olduğunu vurgular. Bu kadri yüce alim iki zıttın birleşmesinin ve ikisinin birlikte ortadan kalkmasının özü itibarıyla imkânsız olması halinde, bu durumun bazı bağlamlarda caiz veya zorunlu olmasının nasıl mümkün olabileceğini anlamamaktadır. Özü itibarıyla imkânsız olan şey, bütün âlemlerde ve oluşlarda imkânsızdır.

Yaratıcı ile yaratılan arasında ayrılık ve yabancılık görüşü, Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin düşüncesini Allah ile peygamberler arasında hiçbir ilişki olmadığı düşüncesine sevk eder. Biz burada onun ifadesine işaret edelim ki okuyucu bu düşünürün sözleri üzerinde daha güvenle düşünebilsin. O, *Usûlü'l-İ'tikâd* (İnanç Esasları) kitabının ikinci bölümünde şöyle söyler:

"Peygamberin biriyle Hakk'tan aldığı, diğeriyle insanlara ulaştırdığı olmak üzere Hakk ile insanlarla olan iki ilişkisi olduğunu sakın sanma. Nitekim bazı cahil, beyinsiz ve akılsızlar buna inanırlar ve hâdisin kadim ile bağlantısı olduğunu ve Zorunlu Varlık ile mümkün arasında bir ilişki olduğunu söylerler. Hatta daha azını onların bazısından bizzat diliyle söylerken işittim ve iddiasını ispatlamak için şu beyti şahit getirdi:

> Git soyutlan ki soyutu göresin
> Her şeyi görmek için bu şarttır

Bu küfür ve zındıklıktır ve bundan Allah'a sığınırız. Zorunlu Varlık ile mümkün arasında hiçbir ilişki yoktur. Zorunlu Varlık, zatıyla müstağni ve mümkün zatıyla muhtaç olduğu için Zorunlu Varlık mümküne her yönden karşıttır."[7]

Bu düşünce taraftarları saf tenzih görüşünü benimserler ve Allah hakkında "mutlak Öteki" olarak konuşurlar. Elbette Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî ayet ve rivayetlerin zâhiri temelinde bu sonuca vardığını ve başka hiçbir kaynağa dayanmadığını iddia etmektedir. "Muhalif/aykırı (*dîger-endîş*)" terimi, kelimenin gerçek anlamında ve siyasal anlamını göz ardı ederek konuştuğumuzda, böylesi kimseler hakkında doğru olur. Bu kimseler, insanın bu anlamda "muhalif" olabilen yegâne varlık olduğunu iddia ederler.

---

6 Rüştî, *Mecma'u'r-Resâil*, s. 428.

7 Rüştî, *Usûlü'l-Akâid*, tarihsiz, s. 69.

Biz şimdi kadim ve modern muhalif filozoflardan bahsetmiyoruz ve bu düşünce biçiminin ortaya çıkış tarihiyle de ilgilenmiyoruz. Burada ele aldığımız şey Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin iddiasına göre Allah ile peygamberler arasındaki mutlak ayrılık ve yabancılık acaba ayet ve rivayetlerin gereği midir, yoksa tam tersine ayet ve rivayetlerden Allah ile peygamberler arasında özel bir ilişki çıkarılılabilir mi? Şüphesiz peygamberler Allah'ın isim ve sıfatlarının kamil mazharıdır ve insanlara gönderdiği elçisidir. Bu durumda mazharın zâhir ile ve elçinin kendisine elçilik veren kimse ile hiçbir ilişkisi olmaması nasıl mümkün olur? Arifler insanın bilinen dört yolculuğu olduğunu söylerken Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî bilinen dört yolculuk yerine beş yolculuktan bahseder. İmdi bu yolculuklar kamil insanda gerçekleşiyor ise, bu yolculuklarda *mebde/* başlangıç noktası ile varılacak nokta arasında nasıl olur da hiçbir ilişki olmaz?

Gerçek şu ki allah ile peygamberler arasında ayrılık olduğu ve hiçbir bağlantının olmadığı görüşü mümin bir kimse için kabul etmesi çok zor ve temelsiz bir görüştür. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî ve onun gibi düşünenler farklı bağlamlarda Yaratıcı ile yaratıklar arasında ayrılık olduğunu ve bağlantı olmadığını vurgulasalar dahi, bazı bağlamlarda Yaratıcı ile yaratıklar arasında ayrılık olduğu görüşüyle asla uyumlu olmayan sözler söylemektedirler. O ve onunla aynı düşünen kimseler ayetleri ve İslâmî rivayetleri iyi tanırlar, dolayısıyla ayet ve rivayetlerin gereğine göre Allah'ın varlıkları yaratmaktaki ve peygamberler göndermekteki amacı Kendisinin tanınıp bilinmesidir; insanın kemali ise Hakk'ı tanımakla gerçekleşir.

Bilinecek şeyle bir tür ilişki olmadan bilginin elde edilmesinin imkânsız olduğu herkesin kabulüdür. İşte burada Yaratıcı ile yaratıklar arasındaki ayrılık olduğu ve ilişki olmadığı görüşü Allah'ı bilmenin gereği nazariyesiyle uyuşmamaktadır. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî ve onun gibi düşünen kimseler bu uyumsuzluğu gidermek için incelenebilecek ve üzerinde düşünülebilecek bir nazariye ortaya atarlar. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...Hakk Teâlâ ezelî olduğu ve yaratıklar mümkün olduğu için ne Hakk'ın ezelden inmesi düşünülebilir, ne de mümkünün mümkünlükten ezele çıkması/yükselmesi mümküdür. O hâlde yaratıkların Yaratıcı'yı bilmesi imkânsızdır. Şair ne güzel söylemiş:

> Mekâna aşık olan, cananı arar
> Sevgili imkân alanının dışındadır
> O, mekândan gelmez, bu mekândan gitmez
> Derman arayan aşk budur

O hâlde Hakk Teâlâ zatını, sıfatlarını ve fiillerini kula bildirmelidir. Zatını bildirir ki böylece kul, mabudunu tanısın ve mutlak meçhulü aramasın.

Sıfatlarını bildirir, çünkü insanlar cahildir ve Hakk'ın kutsal cenabının neye layık olduğunu ve neye layık olmadığını bilmezler. Dolayısıyla Kendini kullara vasfetmeli ve anlatmalı ki kullar O'nu uygunsuz sıfatlarla tavsif etmesinler. Allah onların eş koştuklarından yücedir. Fiillerini de bildirir ki insanlar O'nun kudretinin, büyüklüğünün ve yüceliğinin eserlerini görsünler ve O'nun lütuf, rahmet, kerem ve ihsanını da düşünsünler, böylece O'ndan daima korksun ve O'ndan ümitvar olsunlar."

Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî bu konuları açıkladıktan sonra der ki:

"Şüphesiz ki tanım, hâl ile tanım ve sözlü tanım olmak üzere ancak iki kısımdır. Üçüncü kısım ancak safsata ve inkâr ehli nezdinde bulunur...Şu hâlde Hakk Teâlâ Kendini ilk mertebede hâl ile vasfetme yoluyla vasfetmelidir. Hâl ile vasfetmenin de çeşitli kısımları vardır, ama en kamil, en açık ve en bariz olanı bir kişiyi yaratması, böylece o kişinin hâli Hakk'ın, sıfatlarının ve fiillerinin genel ve tikel olarak vasfı olmasıdır. Bir başka deyişle kişi kendine baktığında imkân ölçüsünde kendisi için Allah bilgisi hasıl olur. Onun bütün zatî ve fiilî sıfatları, varlık, mahiyet, akıllar, nefisler, tabiatlar, maddeler, misaller ve cisimler bütün fiil ve eserleri de böyledir...Hadislerde ve ayetlerde gelen fıtratın da anlamı budur. Bu meselenin hakikatini *Şerh-i Fevâid*'de zikrettim ve burası onu açıklamanın yeri değildir. Bu durumda sözün özü şudur ki kişi kendi fıtratını değiştirmez ve kendisi ve âlem hakkında düşünürse Allah'ı kendisinden istendiği gibi bilir. Bu da insanların dilinde dolaşan şu meşhur sözün sırrıdır: Bir çocukla üç yaşına gelinceye kadar hiç kimse hiçbir şekilde konuşmasa, üç yıldan sonra peygamberinin konuştuğunu konuşur. Bu konuşma ise dile özgü konuşma değildir, bilakis bütün hallerdedir. Çocukla kastedilen henüz bilgi kazanmamış cahil kimsedir. Üç yılla kastedilen kişi için söz konusu olan üç mertebedir: cisim mertebesi, nef mertebesi ve akıl mertebesi. Kişi bütün ciddi mertebelerde nefsini boşaltır, öyle ki kaideye bakmaz ve konuşmaya iltifat etmezse, Hakk Teâlâ akıl kapısını -ki peygamberdir- ona açar. O hâlde bütün mertebeler aklın emrinden sudur eder..."[8]

Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin bu konudaki ifadeleri çok ayrıntılıdır, ama sözü uzatmamak için burada nakletmeyeceğiz. Ancak nakledilen ifadelerinde onun iddiası açıkça anlaşılmaktadır.

Yer verilen ifadelerden anlaşıldığı üzere, Yaratıcı ile yaratılan ve Allah ile peygamberler arasındaki ayrılığı ve yabancılığı vurgulamakla beraber, bir mesele üzerinde ısrar etmektedir: Ayetlerin ve rivayetlerin zâhirine göre, Allah kendini kullarına bildirmelidir. Bir başka deyişle Allah'ın sıfat ve fiillerini bilen insan değildir; bilakis Kendisini kullarına bildiren Allah'tır. Bilinmelidir ki Hâcc

---

8 Rüştî, *Mecma'u'r-Resâil*, ss. 365-366.

Seyyid Kâzım Rüştî'nin üzerinde ısrarcı olduğu şey doğru ve kabul edilebilir bir şeydir. Zira Allah kendisi zâhir/apaçık olan ve başkalarını zâhir/apaçık kılan olduğu için, tabii olarak kendini kullarına bildirir. Hakk Teâlâ tarafından gerçekleşen bu bildirme ya hâl ile ya da söz ile olur.

Buna göre Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin bu konudaki sözü anlaşılabilir ve açıklanabilir bir sözdür. Ancak bu konuda gündeme getirilebilecek problem, bu sözün Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin Yaratıcı ile yaratılan ve Allah ile peygamberler arasındaki ayrılık ve yabancılığa dayanan diğer görüşüyle çelişmesidir. O şunu iyi bilmektedir ki bir kişi, Yaratıcı ile yaratılan ve Allah ile peygamberler arasında ayrılık ve yabancılık olduğunu söylerse, kulların mabudunu bilmesiyle ilgili olarak sıkıntıyla karşı karşıya kalır. Ancak o, bir insan Yaratıcı ile yaratılan ve Allah ile peygamberler arasında ayrılık ve yabancılık olduğunu söylerse, Allah'ın kendini kullarına bildirmesi meselesinde de sıkıntıyla karşılaşacağının farkında değildir. Böyle bir sıkıntı söz konusudur, çünkü bilgi hangi yönden gerçekleşirse gerçekleşsin, bir tür ilişkiye dayanır. Ayrılık ve yabancılıkta ise bilgiye yer yoktur. Bilginin olmadığı yerde ise ayrılık ve yabancılıktan bahsedilemez.

Her hâlükârda Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî insanın mümkünlük eksikliği sebebiyle asla Zorunlu Varlık'ı bilemeyeceğine, ancak yaratılışın gâî/ereksel sebebi Hakk'ı bilip tanımak olduğu için Allah kendini kullarına bildirdiğine derinden inanır.

Daha önce ifade edildiği üzere, bu söz kendi yerinde makbul ve anlamlıdır, ancak Hakk'ın bildirmesinden bahsedildiğinde, insanın bilmesi görmezden gelinemez. Zira bildirmek Hakk Teâlâ'dan kaynaklanır ve bu bildirme ile insanda bilme gerçekleşir. Buna göre Hakk Teâlâ'nın bildirmesi bilinmeyi de beraberinde getirir ve bu bildirme ve bilinmede peygamberlerin ve kamil insanların rolü açıktır. Böylece Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin hâdisin kadime bağlanmasının imkânsızlığı konusundaki sözlerinin kabul edilemez olduğu anlaşılmış olur. O hâdisi kadime bağlamayı imkânsız sayarken peygamberlerin Allah ile olan her türlü ilişkisini ve bağlantısını da inkâr eder. Ancak burada söylediklerimiz ışığında hâdisin kadime bağlanması anlaşılır ve açıklanabilirdir ve peygamberlerin Allah ile olan bağlantısı da inkâr edilemez.

Felsefî meselelerle aşinalığı olan kimseler şunu iyi bilirler: Bilgi nerede gerçekleşirse, bağıntılı bir hakikattir; bağıntılı hakikatten bahsettiğimizde kastedilen anlam, bilgi gerçek ve objektif bir şey olmakla beraber bilineni ile bağlantı ve ilişki olmaksızın gerçekleşmez. Bir başka deyişle, bilinen olmadan bilgi olmaz. Burada şu soru gündeme gelir: Bilgi bağıntılı bir hakikat ise, niçin Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî ve onun gibileri Allah Teâlâ'nın bildirmesinin insanın bilmesini gerektireceğini kabul etmemektedir? Bu soruya cevap olarak şöyle söylenmelidir:

Merhum Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî ve onun gibi düşünen kimseler bilinen/bilginin objesi olmaksızın bilginin var olabileceğini kabul eder ve Allah'ın, bilinecek bir şey olmaksızın bilen olduğuna inanır. Bu inanca ve düşünce biçimine göre *a'yân-ı sâbite* de inkâr edilmiş ve ariflerin/sûfîlerin bu konudaki sözleri merdut sayılmıştır.

Yüksek makamlı arifler/sûfîler, eşyanın *a'yân-ı sabite*sinin ezelde Hakk Teâlâ tarafından bilindiğini ve her şeyin, somut gerçeklik âleminde ve dış dünyada var olmadan önce Hakk'ın ilminde ilahî gerçekliğe sahip olduğuna inanır. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî ve onun gibi düşünen kimseler bilinen olmadan bilginin olabileceğini Hakk Teâlâ'nın bilgisi konusunda kabul ettikleri için sadece ariflerin/sûfîlerin *a'yân-ı sâbite*sini inkâr etmemekle kalmamış; bilakis, daha önce ifade edildiği üzere, Allah'ın kendisini kullara bildirmekle beraber, insanın Allah'a ilişkin bilgisini/Allah'ı bildiğini kabul etmez. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî *Mecma'u'r-Resâil* kitabında *a'yân-ı sâbite*yi inkâr ettiği gibi bilinen olmadan bilginin olabileceğini Hakk Teâlâ'nın bilgisi konusunda kabul eder. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

"Bu değersiz kul ile bazı faziletli insanlar arasında Yezd şehrinde Dâru'l-'İbâdet'te/ibadethanede *a'yân-ı sâbite*nin yapılmışlığı/yaratılmışlığı konusunda bir diyalog geçti. Söz döndü dolaştı bilgi konusuna geldi. O faziletli kişi bu fakire sordu: Hakk Teâlâ'nın bilgi konusu olan şeylere ve varlıklara ilişkin bilgisi nasıldır? Dedim ki: Zorunlu Varlık'ın zatî bilgisini bilmek istiyorsan, anlayış anlayamaz ve ben hiçbir şekilde onu bilmiyorum, zira bilgisi zatıyla özdeştir, zatını bilmek ise –senin de benim de kabul ettiğimiz gibi– imkânsızdır. Ancak şu kadarını biliyorum ki O, cahil/bilgisiz değildir. Bilgi, mümkünlerde bilinen ister/gerektirir; ama Zorunlu Varlık'ın zatı imkânın hilafınadır, dolayısıyla bilinen istemez/gerektir. Bu durumda senin kıyasının büyük öncülü yanlışlandı. Mahiyetlerin bilinemez olmadığını ispatın bir öncülü her bilginin bilinen istediğini/gerektirdiğini kabul etmekti.."[9]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî bilinen olmadan bilginin varlığını Hakk Teâlâ'nın bilgisi hakkında kabul etmekte ve sonuçta *a'yân-ı sâbite*yi inkâr etmektedir. O, "Allah bilendir" dediğimizde O'nun bilen olmasında hiçbir şey anlamadığımızı söyler. Bu cümleden anladığımız, O'nun bilmeyen olmadığıdır. O bu sözüyle Hakk'ın sübutî sıfatlarını selbî sıfatlara indirgemektedir. Ancak basiret ehline/kavrayışlı kimselere bu yolla bilgi probleminin çözülmeyeceği kapalı değildir. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî pek çok aklî ve felsefî meselenin inkârında küstahlık/cesaret sergilemekte, öyle ki bazı bağlamlarda aklî bedihiyyâtı/apaçık aklî gerçekleri reddetmektedir.

9 Rüştî, *Mecma'u'r-Resâil*, ss. 435.

O, *Usûlü'l-'Akâid* kitabında dünyadaki hiçbir düşünürün inkâr etmediği bir aklî ve felsefî ilkeyi inkâr etmiştir. Bütün filozoflar bu ilke hakkında görüş birliğine sahiptir ve onu müsellem ve bedihî bir ilke kabul ederler, ki şudur: "Bir şeyi veren asla kendisi o şeyden yoksun değildir." Bir başka deyişle, bir şeyi veren kimsenin o şeye sahip olmaması mümkün değildir. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî bu aklî ve felsefeyi kabul etmeyen ve onu inkâra girişen kimselerdendir. Biz burada onun ifadesini aynen aktaralım ve bu konudaki hükmü okuyucuya bırakalım:

"Filozofların ve sûfîlerin "Aşağı yukarının mertebesinde daha mükemmel biçimde var olmalıdır, zira bir şeyi veren o şeyden yoksun değildir ve olamaz" sözü yanlıştır. Zira Veren'in varlıkları yoktan var etmek için kudreti ve -kudretin kemali ve azametin son sınırı olan- bilgisi olmalıdır..."[10]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî müsellem/herkesin kabul ettiği bir aklî ilkeyi reddetmekte ve filozof ve sûfîlein bu konudaki yaklaşımını eleştirmektedir. Ona göre eşyayı varlığa getirmek ve vermek için bilgi ve kudreti gereklidir, kudret ise kendisi aracılığıyla yokluğun varlığa dönüştüğü ve varlıkların yokluk kuyusundan varlık sahasına girdiği şeydir. Kudretin ne olduğu ve onun tanımında ne söylenebileceği uzun yıllardır filozoflar ve kelamcılar tarafından tartışılmaktadır ve biz şimdi burada bu konuya girmeyeceğiz. Ancak "Bir şeyi veren o şeyden yoksun değildir" ilkesi, sağlam ve inkâr edilemez bir ilkedir. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî zâhir anlamlara tutunararak bu ilkeyi kolayca inkâr etmiştir. Ancak o aklı masum ve hatasız bir varlık olarak tanımlarken aklî ilkeleri inkâr etmektedir. Kadri yüce düşünür Rüştî, akıl rivayet ve hadislerde bâtın peygamber olarak isimlendirildiği için aklın masum olduğunu kabul etmektedir. Onun bu konudaki ifadeleri aynen şöyledir:

"...İkincisi akıldır ve ona bâtınî peygamber derler ve o duyular ve güçler üzerinde başkandır. O, varlığın en büyük veziridir ve kapı odur. O asla hata ve sehiv yapmaz, yanlışa meyletmez, emrin tersini yapmaz. O doğrudur, şöyle ki cennetlerin kapıları sekiz tane, cehennemlerin kapısı yedi tanedir. İnsan beş duyuda, akılda, nefste ve cisimde/bedende bulunur. Bu mertebelerden her biri hem masiyet/günah, hem taat/sevap işler. Sevap işlediklerinde cennetin kapılarından biri onlara açılır. Günah işlediklerinde cehennem kapılarından biri onlar için açılır. Nefsten cisme kadar onlar için sevap da günah da söz konusudur. Bu yüzden onlar için cehennem kapları vardır. Ancak akıl asla günah işlemediğinden saf iyilik ve sevaptır. Bu yüzden onun için cehennem kapısı yoktur, ama onun için cennetten bir kapı vardır ve bu cennetin adı 'Adn'dir.

Hasılı şu ki akıl batıla meyletmez ve daima Hakk'a meyleder. Hakk'a meylettiği için Hakk da ona meyleder...Şüphesiz akıl Hakk'ın sevgililerindendir.

---

10 Rüştî, *Usûlü'l-'Akâid*, çâp-ı sengî kadîm (eski taş baskı), tarihsiz, s. 43.

Şu hâlde akıl bâtınî peygamberdir, bâtınî peygamber ise zâhirî peygambere iki nalinin/ayakkabının birbirine paralel olduğu gibi uygundur."[11]

Bu alıntılarda görüldüğü üzere, Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî aklın ismetine ve hatasızlığına ciddi biçimde inanmakta, ama bu akla dair hiç ayrıntı vermemektedir. O, aklı bâtınî peygamber saymakta, bâtınî peygamberi ise zâhirî peygamberle uyumlu görmektedir. Bu iki öncülden, zâhirî peygamber masum ve hatasız olduğu için zorunlu olarak bâtınî peygamberin de masum ve hatasız olacağı sonucu çıkmaktadır. O, aklın masum olduğunu ispatlamak için zâhire/dinî metinlerin dış anlamına tutunmakta ve gerçekte aklın hücciyetini/delil olduğunu zâhirin/dinî metinlerin dış anlamının hücciyeti/delil oluşu yoluyla ispatlamaktadır.

İmdi zâhirin hücciyetinin hangi yolla ispatlanacağı belli değildir denilecek olsa buna Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin diyecek bir sözü yoktur. Şüphe yok ki zâhirin hücciyetini zâhire tutunarak ispatlamak mümkün değildir. Bir başka deyişle, zâhirin hücciyetini zâhirin kendisiyle ispatlayamayız. Buna göre zâhirin hücciyetini ispatlamak için istidlale ihtiyaç vardır; istidlal ise aklın işlerindendir. İlginç olan şu ki Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin kendisi bunu kabul eder ve zâhirin hüccyetini ispatlamak için bir dizi aklî ilkeye dayanmayı gerekli görür. O *Mecma'u'r-Resâil* kitabında şöyle der:

"Bir müçtehit bir dizi aklî ilkeyi kabul etmediği müddetçe kitap ve sünnetin zâhirinin hücciyetine dayanamaz."

Aynı bağlamda bu kadri yüce düşünür kelamla olan aşinalığı mutlak müçtehit için genel olarak gerekli ve zorunlu görür. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

"Müçtehidin özelliklerinden biri olan ve onsuz şer'î hükümlerin çıkarılamayacağı şart, Hakk Teâlâ'nın adalet ve hikmet sahibi olduğunu, O'ndan abes fiilin çıkmayacağını, güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutmayacağını ve O'ndan kötü fiilin çıkmayacağını bilmektir. Böylece müçtehit kitap ve muhkem/sahih haberlerin zâhirinin hücciyetine ve onunla amel edilebileceğine hükmedebilir. Çünkü onun aksine emretmek ve iradede bulunmak aklen kötüdür. Şu hâlde müçtehidin kelam ilmini bilmesi genel olarak zorunludur."[12]

Burada gündeme getirilen ve Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin fikrî tutumlarında uyumsuzluk ve çelişki doğuran problem bu kadri yüce düşünürün bir yandan aklî ilkelere dayanarak zâhirin hücciyetini ispatlaması, diğer yandan zâhire tutunarak pek çok aklî ilkeyi inkâr etmesidir. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî nazarında zâhirin hücciyetine temel olan aklî ilkeler, bu düşünürün zâhire dayanarak

---

11 Rüştî, *Mecma'u'r-Resâil*, ikinci baskı, ss. 371-372.

12 *A.g.e.*, s. 311.

reddettiği ilkelerden asla daha güçlü değildir. Kitap ve sünnetin zâhirinin hüc-ciyetine temel olan ilkelere örnek olarak "Allah'tan asla kötü fiil sudur etmez" veya "Güç yetirilemeyen bir şeyle sorumlu tutmak kötüdür" zikredilebilir. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî ve onun gibi düşünen kimseler bu aklî ilke ve esasları açıkça kabul eder ve geçerli sayarlar. Ama aynı kimseler kitap ve sünnetin zâhirine tutunarak "Bir şeyi veren o şeyden yoksun değildir" gibi bazı aklî ilke ve esasları reddeder ve yanlış sayarlar.

İmdi bu ilkeleri aklın hakemliğine tâbi tutarsak, onlardan bazılarının diğer bazılarından daha tercihe şayan veya güçlü olduğunu asla iddia edemeyiz. İşte temel problem tam da burada ortaya çıkmakta ve kişilerin akla olan yaklaşımı farklılık arz etmektedir. Aklın sağlam ölçütleriyle tanışıklığı olan kimseler aklın hükümleri karşısında boyun eğer ve onu Allah'ın hücceti bilir. Ama aklın hükümleriyle bir araç olarak amelde bulunan ve sadece kendi faydalarına etkili olduğunda onu geçerli sayan kimseler de vardır.

Aklın geçerliliğinin ölçütü akılda belirlenir ve akla samimiyet gösteren kimseler onun ölçütlerini elde edebilir. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî ve ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytten (as) gelen rivayetler denizine dalan kimseler temel bir ilkeye dayanırlar ki şudur: Hikmetin esasları ve insanlığın mutluluğunun sebebi hadis ve rivayetlerde mevcuttur. Bir insan bu rivayetlere müracaat ederse, başkalarının söz ve düşüncelerine muhtaç olmaz. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin bu konudaki ifadeleri aynen şöyledir:

"O hâlde temiz İmâmların (as) sözleri üzerinde düşün, çünkü hikmet ve hakikatin özü onlardan öğrenilir. Ancak hadisler üzerinde düşünürken bir topluluğun yanında kararlaştırılmış kural ve ilkeye iltifat etme, çünkü o kural ve ilke masum olmayan ve daima hata eden kimselerden sana ulaşmıştır. Onu masumların (as) sözlerini anlamanın ölçütü nasıl yapabilirsin?...Hadisler üzerinde onlara teslim olarak ve inanarak düşünmelisin. Aklın neye karşı çıkarsa, hatayı aklına nispet et; neyi anlayamazsan reddetme ve ehline havale et, ki yavaş yavaş kalbin aydınlansın ve tahammül gücü artsın...Evet ey aziz, hikmetin tamamı hadislerden bilinir ve hakkın tamamı onlardan çıkarılıdır."[13]

Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin bu alıntıda söyledikleri doğrudur ve hakikate uygundur, zira masum İmâmlar (as) Kur'ân'ın açıklayıcısı ve hikmetin madenidir ve bütün ilahî hakikatler onların sözlerinde tecelli bulmuştur. Ancak biz aynı kadri yüce düşünürden önceki sayfalarda rivayetleri farklı bölümlere ayıran sözler nakletmiştik. Rivayetlerin farklı kısımları muhkem ve müteşabih, mücmel ve mübeyyen, mutlak ve mukayyet, âmm ve hâsstır... İmdi soru şudur: Eğer rivayetlerde muhkem ve müteşabih, mücmel ve mübeyyen varsa,

---

13 *A.g.e.*, s. 59-60.

sadece dış anlamlara/zâhire nasıl tutunuruz ve bâtınî anlamlardan habersiz kalırız? Zâhirin hücciyeti akıl aracılığıyla ispatlanırken zâhir karşısında aklımızı nası hatalı sayabiliriz?

Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî zâhir karşısında daima aklımızı hatalı görmemizi ve onun hükümlerini gerçek dışı saymamızı tavsiye etmektedir. Oysa şunu bilmeliyiz ki aklî hükümler istisna kabul etmez ve akıl bir bağlamda geçersiz ise, geçerliliğini daima kaybeder. Bir insan bütün çift sayıların ikiye tam/küsürsüz bölünebileceğini, ama aynı zamanda çift sayının ikiye tam bölünebildiği bağlamlar olduğunu iddia edemez.

Bu söylenenlere ilave olarak, zâhir üzerinde donmak ve aklın hükümlerini hatalı saymak makulat âlemine ve bâtın dünyasına giriş yolunun daima kapalı olmasını gerektirir. Zâhir üzerinde donup kalan ve aklın sağlam hükümlerini geçersiz sayan kimseler bir tür dağınıklığa müptela olur ve pek çok bağlamda çelişkili tavır sergiler. Çelişkili ifadeler daha ziyade ince felsefî ilke ve esasları tanımayan ve tam bir küstahlıkla bu disiplinin meseleleri hakkında görüş bildiren kimselerin eserlerinde görülür.

Önceki bahisler sırasında Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin *a'yân-ı sâbite*yi inkâr ettiğini ve Allah'ın bilgisinin bilinen şeyler olmaksızın var olduğuna inandığını görmüştük. Şu da herkesin kabulüdür ki insan *a'yân-ı sâbite*yi inkâr ettiğinde mahiyetlerin özelleşmesi ve belirlenimi olduğunu iddia edemez. Ancak *Usûlü'l-'Akâid* kitabında bu kadri yüce alim ve muhaddisin varlığın özelleşmesinin mahiyetle olduğunu söylediğini görüyoruz. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin bu konudaki ifadesi aynen şöyledir:

"...Çünkü varlık, mahiyet ile özelleşir, belirlenir, işaret edilebilir ve ifade edilebilir hâle gelir; bilakis varlığın şeyliği mahiyetledir..."[14]

Biz şimdi burada varlığın mı, yoksa mahiyetin mi asıl olduğundan bahsetmiyoruz. Ancak şu kadarını söyleyelim ki insanlar *a'yân-ı sâbite*yi göz ardı ettiğinde ve anlamsız saydığında varlığın özelleşmesinin mahiyetle olduğunu söyleyemezler.

Bu kadri yüce alim ve muhaddis pek çok bağlamda Allah'ın çok sayıda sıfatından bahsetmiş ve bazı sıfatları da zatla özdeş saymıştır. Buna göre alemdeki bir tür çokluğu kabul etmiştir. Bütün bunlarla beraber çok vurgulu biçimde itibar/zihin âlemindeki her türlü çokluğun dış dünyada çokluk gerektireceğini ifade etmiştir. O sadece Hakk Teâlâ hakkında zihinsel çokluktan bahsetmekle kalmamış, zihinde varlığın mahiyetten ayrı olduğunu da açıkça kabul etmiştir. Aynı zaman her türlü zihinsel çokluğun somut ve dış dünyadaki çokluğu gerektireceğini vurgulamıştır. Onun bu konudaki ifadesi aynen şöyledir:

---

14 Rüştî, *Usûlü'l-'Akâid*, taş baskı, tarihsiz, s. 64.

"...İkincisi, zihinsel çokluğun dış dünyada çokluğu gerektirmesidir, çünkü zihin -bu fakirin ve başka muhakkıkların/bağımsız düşünürlerin nezdinde olduğu gibi- dış şeylerin gölgesidir ve ondan soyutlanmıştır, gölge ise gölgenin sahibine asla karşıt olmaz. Şu hâlde zihnin dış dünyanın gölgesi olduğunu kabul edersek ve Hakk Teâlâ zihinde çok ise, dışarıda nasıl bir olur, -hatta o hazretlerin itiraf ettiği gibi- biricik olur?"[15]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî bir şeyin zihindeki çokluğunu o şeyin somut gerçeklikte ve dış dünyada çok olduğuna delil sayar. Onun istidlali, zihnin dış dünyanın gölgesi olmasıdır. Elbette onun zihinsel varlığın dış dünyadaki varlığın gölgesi olduğu görüşü doğru ve geçerli bir görüştür, ancak bu görüşten zihinsel çokluğun, dış dünyadaki çokluğu gerektireceği sonucu çıkarılamaz. Zira gölge daima gölgenin sahibinin göstergesi olmakla beraber gölgenin hükümleri gölgenin sahibinin hükümlerinden farklıdır. Örneğin dış dünyadaki maddî bir varlığın zihinsel varlık olarak algılanması, o varlığın gölgesidir. Ancak dış dünyada bulunan bilgi objesi, maddî bir şeydir, onun algısı ise soyut zihinsel bir varlıktır.

Bir başka örnekte şöyle söylenebilir: İki çelişiğin dış dünyada birleşmesi imkânsızdır, ancak iki çelişiğin birleşmesi zihinsel bir varlık olarak mümkün ve gerçekleşmiştir. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin kendisi zihin ve itibar âleminde varlığın mahiyetten ayrılığını kabul eder. Varlık-mahiyet ayrımının bir tür çokluk olduğunda da şüphe yoktur. Bütün bunlarla beraber dış dünyada varlığın mahiyetten ayrı olabileceği asla iddia edilemez.

Buna göre zihinsel çokluk asla çokluğun dış dünyada gerçekleşmiş olduğuna delil olamaz ve Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin bu konudaki iddiası temelsiz bir iddiadır. Bu kadri yüce alim ve muhaddis filozofların fikrî yaklaşımlarına karşı çıkmakla ve düşüncelerini eleştirmekle kalmaz, ariflerin/sûfîlerin görüşlerini de kabul etmez. İrfanî/tasavvufî eserlerle tanışıklığı olan kimseler ariflerin insanın kemal ilerleyişinin dört yolculuğu olduğunu söylediklerini ve peygamber ve velilerin kamil insanlar olarak kendi ilerleyişlerini dört yolculukta tamamladığına inandıklarını iyi bilir.

Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî bu dört yolculuğu açıklarken bu yolculuğu insana has görmez ve hayvanlarda da gerçekleştiğine inanır. Bu düşünüre göre karınca dahi dört yolculuk yapar ve sonunda kendine layık kemale ulaşır. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin bu konudaki ifadeleri aynen şöyledir:

"...Kişi bu yolculukları yaptığı için peygamber olur, peygamberlik kesildikten sonra veli olur derler. Bu yüzden peygamberliği aşağı görürler. Hatta bu fakir, bir kimsenin sûfîlerin birinden peygamberliği "erkeklerin hayzı" olarak

15 Rüştî, *Mecma'u'r-Resâil*, Kirman, s. 431.

isimlendirdiğini naklettiğini işitmiştir. Bu söz genel anlamda doğrudur, ancak onlar bu dört kamil yolculuğun kişiyi kendisi hakkında düşünülebilecek kemale ve kendisine ait olan mertebeye ulaştırdığını ve kişiyi asla mutlak kamil yapmadığını anlamamışlardır. Çünkü biz kendi risalelerimizde varlığın, mertebe ve konumlara sahip olduğunu ve Hakk'ın her mertebeye tecellisinin o mertebeye göre olduğunu ortaya koymuştuk.

Şu hâlde Allah'ta yok olma ve Allah'la bâki olma kişilerde farklı olur, hatta bu mertebeler karınca için dahi söz konusu olur. Evet, bu merhaleleri aşan kimse aşmayan kimseden daha kamildir. Ancak bu onun için mutlak kemal olmaz. *Ziyârât-ı Câmi'a*'da manevî yolculuğun şartlarını zikrettim."[16]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, merhum Rüştî dört yolculuğu insana has görmemekte ve bu yolculukların en küçük hayvanlarda dahi gerçekleştiğine inanmaktadır. O bu yolculukların mutlak kemali gerektirmediğini ve her varlıkta kendine özgü ve uygun kemali etkin hâle getirdiğini vurgular. Bir başka deyişle, bir karınca bu yolculukları yaptıktan sonra karıncalığına layık kemale ulaşır.

Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin burada gündeme getirdiği düşünce onun önceki bahislerde ele alıp incelediğimiz bir başka nazariyesinden kaynaklanır. O, Allah ile peygamber ve genel ve küllî olarak Yaratıcı ile yaratılan arasında bir tür ayrılık ve yabancılık olduğunu ve birinden diğerine geçilemeyeceğini söyler. En aşırı tenzihçi nazariyelerden biri olan bu nazariye onun böylesi düşünceleri ortaya atmasına sebep olmuştur. Merhum Rüştî bu dört yolculuğun başka hiçbir varlıkta bulunmayan bir bilinç temelinde insanda gerçekleştiğinin farkında değildir.

İnsandaki bilinç, insanın kendisi aracılığıyla hilafet makamını hak ettiği ve Allah'ın bütün varlıktaki halifesi olduğu bir bilgi türüdür. Bilinç, insanın kendisi aracılığıyla kendi bilgi objelerinden ayrıldığı ve onlara daha yukarı bir mertebeden baktığı bir şeydir. Bilinç, insanın kendi bilgi objelerine ilişkin bilgisine ilave olarak, kendi bilgi objelerine ilişkin bilgisini de bilmesidir.

Bir başka deyişle, insanın bilgisi mürekkebdir/çift katmanlıdır, buna karşılık diğer varlıklar bu mürekkeb bilgiye sahip değildir. Bu meselenin incelenmesi ve insanın bilgisi ile diğer varlıkların bilgisi arasındaki farkın açıklanması bu bölümün kapsamı dışındadır. Ancak şu kadarını söyleyelim ki hayvanlar basit ve içgüdüsel bilgileriyle asla insanî dört yolculuk vadisine adım atamazlar; bilakis bu dört yolculuk insana özgüdür ve velayet ve hilafet makamı da bu sayede insanın nasibi olur. Buna göre Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin dört seferin bütün hayvanlarda gerçekleşebileceği sözü temelsizdir. Bir kimse bu düşünürün çeşitli eserlerine aşinalık kazanacak olsa, onun eserlerinde çelişkili ve tutarsız ifade ve tavırların asla az olmadığını açıkça görür. Örnek olarak

16 Rüştî, *Usûlü'l-'Akâid*, çâp-ı sengî (taş baskı), tarihsiz, ss. 72-73.

Usûlü'l-'Akâid ve *Şerh-i Kasîde* kitabına işaret edilebilir.[17] Bu kadri yüce alim *Şerh-i Kasîde* kitabında irfanî/tasavvufî ilkeler temelinde konuşmuş ve büyük arifleri de övmüş ve saygı göstermiştir. Oysa *Usûlü'l-'Akâid* kitabında irfanî ilkeleri reddetmiş ve arifleri/sûfîleri de eleştirmiştir.

Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'yi çelişkili tavırlar sergilemeye ve tutarsız sözler söylemeye iten sebep onun felsefî ilkeleri iyi bilmemesine rağmen büyük filozof ve ariflerle tartışmaya girmesi ve en önemli irfanî ve felsefî meselelerde görüş beyan etmesidir. Felsefî ilke ve esaslara derinlemesine vakıf olmaksızın bu disiplinin ince ve tehlikeleri meseleleri hakkında görüş bildiren herkes bir tür saçmalamaktan kendini alamaz.

Bu bölümün başında belirttiğimiz gibi, Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî başka her şeyden fazla Şeyh Ahmed İhsâî'nin düşüncelerinin etkisi altında kalmış ve onun olağanüstü bir makama ve saygıya layık olduğunu söylemiştir. Hâcc Seyyid Kâzım, Şeyhiyye fırkasının büyüklerinden sayılır ve Şeyh Ahmed İhsâî'yi bu fırkanın kurucusu bilir. O *Delîlü'l-Mütehayyirîn* (Yolunu Şaşırmışların Kılavuzu)[18] adıyla yaygınlaşmış kitabında şöyle söyler:

"Bugünlerde bu fırkanın isimlendirildiği "Şeyhiyye/Şeyhçiler" ismiyle kastedilen kimseler –Oniki İmâmcıların Râfızîler olarak isimlendirilmesi gibi– büyük şeyh ve soylu alime mensup kimselerdir. Bu şeyh ise Ahmed ibn Zeynüddîn ibn İbrâhîm'dir...El-İhsâî çağın biriciği ve zamanın yegânesi olup ilimleri madeninden ve kaynağından, yani temiz İmâmlardan (as) almıştır. Bu ilimler ona sadık rüyalarda doğru rehberliğin İmâmlarından (as) ona ulaşmıştır. Şüphesiz şeytan onların mübarek suretlerine giremez."[19]

Bu ifadelerde görüldüğü üzere, Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin Şeyh Ahmed İhsâî'ye nispet ettiği olağanüstü manevî makam ve mertebeler hiçbir şekilde inkâr edilebilir değildir. Biz Rüştî'nin İhsâî'yle ilgili söyledikleri hakkında konuşmuyoruz. Evliyanın ve Allah insanlarının makam ve kerametleri hakkında hiç şüphemiz yoktur. Burada ele aldığımız konu felsefî meselelerin inkârının ancak felsefî ölçülerle mümkün olduğudur. Akıl ve istidlal insanın özelliklerindendir ve onun ayırt edici faslıdır/ayrımıdır. Buna göre, nasıl ki insan Allah'ın halifesi ve Hakk Teâlâ'nın mazharı ise, akıl ve istidlal de Allah'ın ayet ve nişanelerindendir. Allah dostlarının rüyasına kesin inancı olan kimse aklın sağlam hükümlerine de güvenebilir.

Akıl, Allah'ın ilk yaratığıdır ve bir alet ve araç olarak kullanılmamalıdır. Aklı araç olarak kullanan ve ondan kendi ideolojik ve geçici yararları ve amaçları

---

17 Bu kitap 'Abdülbâkî Efendî Mevsılî'nin (Mûsilî) Hz. İmâm Mûsâ ibn Ca'fer'i (as) övmek için yazdığı kasideye bir şerhtir.

18 Bu kitabın basım tarihi ve sayfa numarası yoktur.

19 Rüştî, *Delîlü'l-Mütehayyirîn*, taş baskı, tarih ve sayfa numarası yok.

doğrultusunda yararlanan kimseler düşünce çelişkisine düşerler. Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî, filozoflarla pek kafası uyuşmayan ve pek çok sağlam aklî ilkeyi reddeden kimselerdendir. Bütün bunlarla beraber, pek çok konuda felsefe yapmaya çalışmış ve filozofların yöntem ve üslubuyla konuşmuştur. Buna göre aklî ilkeler onun için araçsal bir yöne sahiptir ve bir araç olarak kullanılırlar.

Şüphe yok ki bu düşünce tarzının istenmeyen ve aldatıcı sonuçları olabilir. Şu da bilinmelidir ki onun pek çok öğrencisi vardır ve öğrencileri arasında sözleri çok etkilidir. Tarihsel kaynaklar Seyyid Alîmuhammed Bâb'ın Kerbelâ'ya gittiğinde birkaç yıl Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin öğretim havzasına katıldığını ve onun fikirlerinden faydalandığını göstermektedir.

Biz burada asla Bâbîlik fırkasının ve onun arkasından Seyyid Alîmuhammed Bâb'ın düşüncelerinden zuhur etmiş olan Bahâîliğin Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin öğretilerinin sonucu olduğunu iddia etmiyoruz, zira onun ders havzasında Bâbîlik ve Bahâîlik türünden düşüncelerle hiçbir bağlantısı olmayan başka pek çok öğrencisi de bulunuyordu. Ancak şu nokta gözden kaçırılmamalıdır: Dalgalı fikir ve akışkan düşünce sağlam mantıkî ve aklî ölçütler çerçevesi içinde yer almazsa, bu tür düşüncelerin etkisi altında kalan kimseler üzerinde tehlikeli ve zararlı olabilir. Bütün büyük ilahî/ilahiyatçı filozoflar tarih boyunca hikmetin/felsefenin ehli olmayanlara ve onu anlama istidadı olmayan kimselere öğretilmemesi gerektiğini vurgulamış ve tavsiye etmişlerdir.

Hâcc Seyyid Kâzım Rüştî'nin kaleminden çıkan eserler onun güçlü bir düşünceye sahip olduğunu göstermektedir. Elbette bu eserlerde, onun mantıkî ve felsefî ilke ve ölçütlerle iyi tanışıklığı olmadığı ve ilahî/ilahiyatçı filozofların düşüncesinin derinliğine uzak olduğu açıktır. Dolayısıyla kendisinin hikmet/felsefe ehli olmaması sebebiyle filozofların tavsiyesine uymamış, yani öğretim sırasında öğrencilerin istidadını ve kapasitelerini dikkate almamıştır.

Şüphe yok ki bir öğrencinin düşünce ve eylemlerinin sorumluluğu asla bir hocanın sırtına yüklenemez. Zira herkes kendi davranış ve sözünden sorumludur. Ancak tarikat ehlinin büyüklerinin şu sözü de görmezden gelinmemelidir: "Öğrenci, tıpkı dumanın ateşi gösterdiği gibi, hocasını gösterir."

Seyyid Alîmuhammed Bâb'ın düşüncelerinden ve Bâbîlik fırkasından ve hakeza Bahâîliğin ortaya çıkışından ve ondan doğan sonuçlardan bahsetmek bu bölümün konusunun dışındadır. Ancak burada bir hususu belirtmek zorunlu görünmektedir. Tarihsel tecrübe şunu göstermektedir ki insanlar mantıksal ölçütleri ve aklî ilkeleri hafife aldığında ve kamil hoca ve gerekli istidat olmaksızın ince felsefî meselelerde görüş bildirdikleri zaman genelde bir tür sapmaya ve yolunu şaşırmaya maruz kalmakta ve başkalarını da bu tehlikeli vadiye dâhil etmektedir. Kim akıl ve istidlalı küçümserse, akıl ve istidlal da ona yabancı kalır.

17

TEFKÎK EKOLÜ

"Tefkîk ekolü" terimi bu ekolün taraftarlarının bahsettiği anlamda yenidir ve benzeri görülmemiştir. Düşünce ekolleri arasında ve milel ve nihal kitaplarında/dinler ve mezhepler tarihi kitaplarında ve yine fırkalardan bahseden kitaplarda "tefkîk ekolü" diye bir şey görünmez. Ancak bu düşünce akımının özelliklerini ve onu varlığa getiren kimselerin hususiyetlerini gözardı edecek ve sadece onun küllî ve aslî içeriğine bakacak olursak, bu ekolün yeni ve benzersiz olmadığı gibi, İslâm dünyasındaki en eski düşünce akımlarından biri olduğunu görürüz. Zira bu düşünce akımında genel olarak dile getirilen düşünce, vahiy yoluyla ulaşan dinî hakikatler ile insan düşüncesinin ürünü olan şeyler arasında fark ve *tefkîk*/ayrım yapılması ve bu ikisinin karıştırılmaması gerektiğidir.

Elbette bu iddia genel olarak belli bir gruba veya cemaate has değildir ve bütün İslâm düşünürleri kendilerini ona uyumlu gösterirler. Pek az kimse biliyoruz ki peygamberlerin öğretileri ile insanî düşünce ürünü olan bilgileri karıştırmayı doğru bulsun. Buna göre *tefkîk*, ilahî vahiy ile beşerî bilgileri *birbirinden ayırma* anlamında hiçbir İslâm düşünürü tarafından inkâr edilmez ve İslâm'ın ilk asırlarından itibaren ilgi görmüştür. Bütün bunlarla beraber "tefkîk ekolü" terimi bu ekolün taraftarlarının düşünce biçimiyle bağlantılı bir dizi özelliği ile beraber çok yeni ve benzersizdir. Bu düşünce akımı yaklaşık yarım yüzyıl önce Horasan'da ortaya çıkmış ve tedricen daha çok taraftar bulmuştur. Bu düşünce akımına ilgi gösteren kimseler arasında "tefkîk ekolü" az-çok ifade edilir ve onların sözlerinde bu mırıltı kulağa ulaşır.

Ancak şemsi 1375 [miladi 1996] yılında, bazı bölümlerı daha önce *Mecelle-i Keyhân* dergisinde yayımlanan ve pek çok okuyucunun ilgisini çeken *Mekteb-i Tefkîk* (Tefkîk Ekolü) adlı kitap basılıp yayınlandı. Buna göre "Tefkîk Ekolü" terimi bu kitabın yayınlanması ile resmi olarak ortaya atıldı ve araştırmacılar için araştırma konusu haline geldi.

Bu kitabın yazarı, büyük düşünürlerden ve dindar ve faziletli alimlerden biri olup bütün hayatı boyunca sadıkane ve halisane şekilde İslâmî araştırmalar icra etmiştir. Kendisi de bu düşünce akımının sıkı taraftarlarından ve ciddi ilgililerinden biri olan Muhammedrızâ Hakîmî, Tefkîk Ekolü alimlerinin pek çoğunun huzûrunda ders okudu ve bilgilerinden istifade etti.

Bu satırların yazarı uzun yıllar boyunca bu değerli araştırmacı ile dost ve tanışık olmakla övünür ve onun düşünce tarzını yakından tanır. Burada şunu belirtmeliyiz ki bu dostluk asla *Mekteb-i Tefkîk* kitabını ve bu düşünce akımının temel ilkelerini ele almamıza ve insaflı bir bakışla güçlü ve zayıf yanlarından bahsetmemize engel değildir. İfade ettiğimiz üzere, "tefkîk ekolü" terimi Muhammedrızâ Hakîmî'nin aynı adla yazdığı kitabın yayınlanmasıyla resmî olarak ortaya atılmış ve algılanmıştır. O bu kitapta şöyle söyler:

"*Tefkîk* sözcüğünü ben yıllar önce bu ekol hakkında önerdim ve kullandım, bugün de terimleşti ve tanındı. Burada açıklama babından şunu eklemeliyiz: Bu ekol üç epistemolojik akımı birbirinden ayırmaktan başka boyuta da sahiptir. O da saf Kur'ânî bilginin ifadesidir ve ona hiçbir senkretizm, eklektisizm ve tevil -yani bildiğimz türden teviller- dâhil olamaz; işte bu da bu okulun varlık gayesidir."[1]

Muhammedrızâ Hakîmî burada zikretmeye gerek olmayan bir dizi açıklamadan sonra şöyle der:

"Şu hâlde Kur'ânî bilgilerin ifadesi *tefkîk* ekolünde aslî unsurların bir cüzüdür, bilakis en aslî cüzdür. Üstadımız/hocamız -Allah ondan razı olsun- Hâcc Şeyh Müctebâ Kazvînî kitabını bu ekol ehlini genel olarak bir araya getirip uzlaştırmak için yazdığı kitaba *Beyânü'l-Furkân* (Ayrımın Açıklanması) adını verdi, bununla da bilinen üç yöntem ve ekol arasındaki farkları belirlemeyi ve açıklamayı amaçladı. O *Beyânü'l-Furkân*'da felsefî ve irfanî/tasavvufî bir kitap yazmak istemedi...bilakis amacı, gerektiği kadarıyla meselelere işaret etmek ve sonra Kur'ânî ilke ve bilgileri açıklamaktı. Böylece "Tefkîk Ekolü" adı, çağrışımlı "*Beyânü'l-Furkan*" adından ilham almıştır.

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Muhammedrızâ Hakîmî *Mekteb-i Tefkîk*'in/Tefkîk Ekolü'nün anlamının cevherini saf Kur'ân bilgileri saymış ve zımnen, "Tefkîk

1 Muhammedrızâ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1375, ss. 159-160.

Ekolü" adını seçmede elbette bu ekolün büyüklerinden ve kendisinin de üstatlarından olan Hâcc Şeyh Müctebâ Kazvînî'nin *Beyânü'l-Kur'ân* adlı kitabının etkisinde olduğunu itiraf ve insaf etmiştir.

Muhammedrızâ Hakîmî kitabının bir başka yerinde bundan daha açık bahsetmiş ve Tefkîk Ekolü'nün İslâm ile eşit ve denk olduğunu iddia etmiştir. Buna göre "Tefkîk Ekolü" ile uyuşmayan şeyler İslâm ile de uyuşmaz. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

"...Böylece Tefkîk Ekolü'nün hakikati İslâm'ın kendisi ve zuhurudur/apaçıklığıdır. Bir başka deyişle bu ekolün hakikati Kur'ân, hadis, sünnet, Kur'ân bilgileri, ehl-i beytin (as) öğretileridir. Özetle, herhangi bir kişi veya ekolden alıntıda bulunmaksızın ve hiçbir düşünce ve inanca ihtiyaç duymaksızın Kur'ân ve sünnetten alınan her şeydir. Bu da müminlerin fıtratında ve imanî davranışlarında bulunan müstakil ahlakî ve Kur'ânî bilginin gereğidir."[2]

İlginç ve aynı zamanda şaşırtıcı olan şu ki sayın Hakîmî bey kendi görüşünü desteklemek ve Tefkîk Ekolü'nün İslâm'la özdeş olduğunu göstermek için avam halkın düşüncesini delil getirir ve der ki: "Genel halk kitlesi, Tefkîk Ekolü temelinde düşünür." Onun bu konudaki ifadesi aynen şöyledir:

"...Şu söylenmelidir ki dindar kitleler imanî algı ve fıtrî anlayışları ile Tefkîkçidirler/ve birisi onların zihnini manipüle etmese, Tefkîkçilerin söylediği aynı şeyi söylerler...Kur'ân tercümesine ellerinde sahip olsalar, zihinleri tevilci konulara kaymaksızın onda yazılı olan her şeye inanırlar."[3]

Biz burada *Mekteb-i Tefkîk* kitabının yazarının ifadelerine işaret ettik ve onlarda iki meselenin dile getirildiğini gördük:

1) Tefkîk Ekolü, İslâm'la özdeştir.

2) Genel halk kitlesi Tefkîk Ekolü temelinde düşünür. Birinci maddedeki iddiayla ilgili olarak, bu iddia bir ölçüde doğal görünmektedir ve insanları şaşırtmamaktadır. Zira bu iddia bütün ekollerin taraftarları ve düşünce akımlarının yandaşları arasında kendini gösteren genel ve kapsamlı bir iddiadır ve fırkaların kurucularından hiçbiri onun aksini söylememiştir.

Tarih boyunca İslâmî metinleri tefsir eden/yorumlayan ve sonuçta bir düşünce sistemine ulaşan herkes aynı iddiaya sahiptir ve kendi düşünce sistemini İslâm'la örtüşür ve onunla özdeş görür. Yetmiş iki fırka ve millet arasındaki anlaşmazlık ve savaş da buradan kaynaklanır ve onun kaynağı da bu tür iddiadır. Eğer Tefkîk Ekolü taraftarları kendilerinin düşünce akımının İslâm'la

---

2 *A.g.e.*, s. 187.

3 *A.g.e.*, s. 178.

özdeş olduğunu iddia ediyorsa, muhalifleri de aynı iddiada bulunur. Eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ ve Sadrulmüteellihîn Şîrâzî gibi İslâm dünyasının büyük filozofları kendi felsefelerinin İslâm'la uyuştuğuna inanırlar ve İslâm'a aykırı olan her türlü felsefe nazarlarında merdut sayılır. Bu söz arifler/sûfîler hakkında da geçerlidir. Doğrudur, Muhyiddîn İbn 'Arabî ve eserleri Tefkîk Ekolü taraftarları nazarında eleştirilir, ancak İbn 'Arabî'nin kendisi Hz. Peygamber'in (sav) bir müjdeleyici rüyasının kendisine *Fusûsü'l-Hikem* (Hikmet Mücevherleri) kitabını insanların düşüncelerine sunmasını emrettiğini iddia eder. Buna gre Mekteb-i Tefkîk taraftarlarının iddiası delilsizdir ve çeşitli düşünce akımlarının başındaki kimselerin iddiasıyla çatışmaktadır. Burada Tefkîk Ekolü taraftarlarının iddiasının asla delilsiz olmadığı ve doğruluğunun delil ve dayanağının daha önce işaret edilen mesele olduğu söylenebilir.

Mekteb-i Tefkîk kitabında ortaya atılan ve müellifin ve başka Tefkîkçilerin nazarında temelli bir mesele sayılan mesele, genel halk kitlesinin Tefkîk Ekolü esasına göre düşündüğüdür. İmdi genel dindar halkın algısının fıtrî ve İslâmî bir algı olduğu öncülünü dikkate alacak olursak, Tefkîk Ekolü'nün İslâm ile özdeş olduğu sonucuna ulaşırızç bu istidlal bu şekil ve form üzere Tefkîkçilerin kitabında görülmeyebilir, ama onların özetle iddia ettiği şeyle uyumludur. Zira Tefkîk Ekolü taraftarları İslâmî metinleri ister dinin esaslarında, ister füruunda olsun, zâhir üzere donup kalmak temelinde yorumlar ve zâhirin hücciyetine de genel olarak derinden inanır. Bu cemaata göre zâhir üzere donmak öylesine önemlidir ki lafızların vaz olunması ve anlamlara delalet etmesi konusunda da özel bir yaklaşım benimsemişlerdir.

Tefkîkçilere göre sözcükler dış dünyadaki varlıklara delalet etmek üzere vaz olunmuştur; delaletleri de somut ve duyulur dünyada var olan şeylerle sınırlıdır. "Vaz etme" konusuna aşinalığı olan kimseler bu nazariyeden ne gibi sonuçların doğabileceğini iyi bilirler. Sözcüklerin dış dünyadaki varlıklar için vaz olunması delalet dairesini/anlam kapsamını sınırlandırır; anlam kapsamının sınırlanmasıyla da anlamlar âlemine ulaşma yolu kapanır. Biz burada bazı Tefkîk Ekolü taraftarının sözlerie işaret edelim.

Âyetullâh Şeyh Muhammedbâkır Melekî Meyâncî *Tevhîdü'l-İmâmiyye* (İmâmiliğin Tevhidi) adlı eserinde şöyle söyler:

"...إنّ مفتاح التعليمات في كلّ قوم هو ألفاظهم في لغاتهم وقد أنسوا بها وعرفوا
معانيها والألفاظ في لغة كلّ قوم وما هو المتعارف عندهم موضوعة للخارج فإنّ
المشهود والمعلوم عندهم هي الأعيان والحقائق الخارجيّة..."[4]

4 Âyetullâh Şeyh Muhammedbâkır Melekî Meyâncî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, s. 53.

[Her milletteki öğretilerin anahtarı dillerindeki sözcüklerdir. Onlara alışmışlar ve anlamlarını öğrenmişlerdir. Sözcükler her dilde vardır ve onlar yanında bilinen, dış dünya için vaz olunmuştur. Çünkü onların gördüğü ve bildiği şeyler somut ve dışsal hakikatlerdir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, bu Tefkîkçi düşünüre göre sözcükler dışsal varlıklar için vaz olunmuştur. Onun istidlali ise insanlar tarafından şeylerin hissedilir ve görülür şeylerden ibaret olmasıdır.

Biz imdi sözcüklerin vaz olunması ve kendisi için vaz olunduğu şeyin/anlamın belirlenmesi hakkında konuşmuyoruz. Sözcüklerin vaz olunması hakkındaki bu nazariyenin nakledilmesi Tefkîk Ekolü taraftarlarının işlerin zâhirine/dış yüzüne önem vermelerinin ölçütünün aydınlığa kavuşması içindir. Sözcüklerin kendisi için vaz olunduğu şeyin/anlamın dış varlıklar olduğunu düşünen kimseler dinî metinlerin tefsirinde de/yorumunda da görüşlerini somut hissedilir dünyaya yöneltirler ve işlerin zâhiri dışında hiçbir şey düşünmezler.

Zâhirî şeylere meyletmek ve dış dünyadaki somut hissedilir varlıklara yönelmek Tefkîkçilerin eserlerinde görülebilir. Bu düşünce tarzı *Mekteb-i Tefkîk* yazarı Muhammedrızâ Hakîmî gibi kimselerin filozof ve ariflerden/sûfîlerin fakihler gibi düşünmelerini ve onların yöntem ve geleneğini benimsemelerini beklemesine sebep olmuştur.

O, fakihlerin ellerinden gelen çabayı esirgemeden saf İslâmî fıkhî bir ekol vücuda getirdiklerine ve yabancıları fikrî öğretilerine ve hukukî mecmualarına iltifat etmediklerine ve önem vermediklerine inanır. Oysa filozoflar ve arifler/sûfîler bu güçten yoksundur ve dinî bilgilerde saf Kur'ânî bir ekol ortaya çıkaramamışlardır.[5] İlimlerin farklılığının ölçütleriyle tanışıklığı olan kimseler sözü şaşırtıcı bulurlar, zira fıkıh ilmi ile felsefe ve tasavvuf adı altında yer alan ilimler arasında çok fark vardır. Fıkıh ilmi kendi konularını genel örfte arar ve zâhirin hücciyetine dayanır iken felsefe ve tasavvuf aklî ve şuhudî hakikatler olarak isimlendirilen şeylerden başkasına bakıp iltifat etmez.

Bu söylenenlere ilave olarak bir nokta daha dikkate alınmalıdır: Yüksek makamlı fakihler dahi pek çok ilmi tahsil etmeden bir fıkhî ekole ve düşünce sistemine ulaşamamışlardır. Bir fakih kamil içtihat makamına ulaşmak için bir dizi ilmi tahsil eder. Fıkıh ilminin şartlarından ve öncüllerinden sayılan ilimler ilahî vahiy yoluyla inmiştir ve insan düşüncesinin meyve ve çabalarından sayılır. Örneğin, eğer fıkıh usulü ilmi ortaya çıkmasaydı, fakihler sistemli ve tutarlı bir fıkıh ekolüne nasıl ulaşabileceklerdi?

İslâmî meselelere aşina olan kimseler şunu iyi bilirler ki fıkıh usulü ilmi semavî vahiy yoluyla inmiş değildir; bilakis bu ilim, başka ilimlerden alınmış bir dizi

---

5 Bkz. Meyâncî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, s. 68.

ilkenin toplamı ve ürünüdür. Burada şunu belirtmeliyiz ki pek çok aklî ve felsefî ilke fıkıh usulünde rol oynamıştır ve bu ilmin alimlerin onlardan faydalanmıştır. Muhammedrızâ Hakîmî'nin kendisi bu gerçeğin farkındadır ve *Mekteb-i Tefkîk* kitabının bir yerinde fıkıh usulü ilminin şişkinliğine [*teverrüm*: enflasyon, istenmeyen büyüme] de işaret etmiştir.[6] O fıkıh usulündeki şişkinlikten bahsederken pek çok gereksiz şeyin, yabancı ilimlerin ve fıkıh ilminin saflığıyla çelişen şeyin bu ilme girdiğinin ve onunla karıştığının farkındadır.

Fıkıh ilminin gelişimini bilen kimseler bu ilmin saf olduğunu, ama felsefe, kelam ve tasavvuf gibi ilimlerin karışık ve yabancı olduğu asla iddia edemezler. Fıkıh ilminin zâhirî/dış hükümlerle meşgul olduğu ve zâhirin/dinî metinlerin dış anlamının hücciyeti esasına dayandığı doğrudur. Ancak bir ilmin zâhirî olması ile saf olmak iki farklı şeydir. Kelam ilmi, felsefe ve tasavvuf ne kadar saf değilse, fıkıh ilmi de -zâhirî olmakla beraber- o kadar saf değildir. Bu sözün aksi de doğrudur: Fıkıh ilmi zâhire dayandığı için saf ise, felsefe ve tasavvuf da bâtınî olmakla ve akledilir şeylerle meşgul olmakla beraber saftır.

Buna göre saf şeylere ulaşmak için zâhire ilgi gösterip önem vermek ve onun üzerinde donup kalmak işe yaramaz. Yüzeysel şeylere önem vermek ve zâhir üzerinde donmak insanın saf İslâm'a ulaştırsaydı, Ahbârî alimler diğer insanlardan daha çok saf İslâm'a ulaşırlardı. Oysa Tefkîk Ekolü alimlerinin çoğunluğu Ahbârî alimleriyle uyumlu değildir ve onların yöntemini merdut sayarlar.

Muhammedrızâ Hakîmî *Mekteb-i Tefkîk* kitabında Tefkîkçilerden Ahbârîlik suçlamasını uzaklaştırmak için çok çaba sarf eder ve der ki:

"...Ahbârîlik terimi fıkhın ve amelî hükümler çıkarmanın ve usul kaidelerini içtihatta işletmenin veya işletmemenin sınırlı alanıyla bağlantılıdır, büyük ilimlerin derin alanıyla değil..."[7]

Bu alıntıda görüldüğü üzere Hakîmî Bey, Ahbârîliği fıkıh ve amelî hükümler çıkarma sınırlı alanıyla ilgili görmekte ve bu terimin inanç esasları ve derin ve büyük ilimler konusunda kullanılamayacağına inanır. Hakîmî Bey'in iddia ettiği doğrudur ve Ahbârî terimi genelde istinbat/hüküm çıkarma ve içtihat ehli karşılığında kullanılırı. Ancak Ahbârî alimlerin fıkıh ve amelî hükümler konusunda haberlerin zâhiri ile amel ettiği ve her türlü istinbat ve içtihada karşı çıktığı gibi, inanç esasları ve derin dinî bilgiler konusunda da zâhir üzerinde donma tavrından vazgeçmedikleri gözden kaçırılmamalıdır. İşte burada Ahbârîlik asla savunulamaz ve dinî bilgileri düşüklük ve yüzeysellik ile karşı karşıya bırakabilir. Tefkîk Ekolü taraftarları, fıkıh ve amelî hükümler çıkarma ilminde Ahbârî alimlerin yöntem ve üslubuyla konuşmazlar ve onların yönte-

---

6 Bkz. Hakîmî, *Mektebi-i Tefkîk*, s. 68.

7 *A.g.e.*, s . 35.

mini kabul etmezler. Ancak şaşırtıcı olan şu ki bu grup, inanç esasları ve derin dinî bilgiler konusunda zâhire dayanmakta ve her türlü tevile katı şekilde karşı durmaktadır.

Şüphesiz dinî metinlerin zâhiri hüccettir ve hücciyetleri de aklî burhanlar/deliller aracılığıyla ispatlanır. Ancak dinî zâhirlerin her birinin bâtını olduğu ve onun bâtınının bir başka bâtını olduğu ve bu bâtınların sayısının Allah tarafından bilindiği de tartışmasız bir gerçektir. Bir dinî metnin zâhiri ile bâtını arasında asla ihtilaf olmadığı ve zâhirin daima kendi bâtını ile bir olduğu da bilinmelidir. Zâhir ile bâtın arasında ihtilaftan bahsedilirse, bu ihtilaf mertebe ihtilafıdır; varlık mertebelerindeki ihtilaf ise, mertebelerin birliğiyle asla çelişmeyen dikey bir ihtilaftır.

Rivayetlerin zâhiri de aynı duruma delalet eder ve birisi, rivayetlerin zâhirine bağlı kalırsa, metinlerinin bâtının varlığını kabul edecektir. Burada anlatılanlar ışığında, dinî metinlerin zâhiri insan için hangi ölçütle anlaşılabilir ise bâtınının da aynı ölçütle anlaşılabilir olduğu söylenebilir. Elbette rivayetlerin bâtınını anlamak insanın bâtınî anlayışıyla bağlantılıdır, nasıl ki onların zâhirî olarak anlaşılması ancak insanın zâhirî anlayışı ile mümkün ise. Buna göre dinî metinlerin derece ve mertebelerini anlamak insanın anlayışının zâhir ve bâtınının mertebe ve dereceleriyle ilişkilidir. Bir başka deyişle insan, kendi bâtınî anlayışı mertebesinde dinî metnin bâtınına ulaşır, kendi zâhirî anlayış mertebesinde ise o metnin zâhirine ulaşır. Bundan da şunu anlıyoruz ki bâtınî anlayıştan yoksun olan kimse dinî metinlerin bâtınını anlamaktan nasipsizdir.

Burada söylenenler ışığında şu sonuca varabiliriz: Zâhir sınırında sınırlanıp kayıtlanmış kimseler için metinleri zâhirî anlamak ne kadar hüccet ise, bâtın ehli kimseler için de metinleri bâtınî anlamak o kadar hüccettir. Bir başka deyişle, nasıl ki metinlerin bâtınî olarak anlaşılması bir anlayış türü ise, metinlerin zâhirî olarak anlaşılması da bir anlayış türüdür. Elbette metinlere ilişkin zâhirî anlayış ve bâtınî anlayış birbirinin boylamında yer aldığı için ve gerçekte bir hakikatin farklı mertebelerinden haber verdiği için, asla birbirine karşıt değildir ve bir gerçekliğin mertebelerini oluşturur. Bundan da anlıyoruz ki vahiy yoluyla inmiş ve Hz. Peygamber'in diliyle insanlara ulaştırılmış ilahî hakikatler insanın anlayışının farklı mertebelerinde yansıma bulur.

Bu hakikatin bâtın anlayış mertebesindeki yansıması zâhir anlayış mertebesindeki yansıması ölçüsünde geçerli olabilir. Buna göre dinî metinlerin saf hakikatleri insanın algı aynasının çeşitli mertebelerinde yansır ve insan algısının çeşitli aşamalarında onu algılar. O hâlde metinlerin anlamına ilişkin bir zâhirî algı ne kadar saf olabilirse, metinlerin anlamına ilişkin aklî veya şuhudî/mistik bir algı da o kadar saf olabilir.

Tefkîkçiler Kur'ân ve hadisteki ilke, esas ve hakikatlere ilişkin doğru bilgiden bahsederler, ancak bu doğru ve saf bilginin ölçütünü söylemezler. Onların eserlerinde görülen tek ölçüt, tevili kabul etmekten kaçınmak ve filozof ve sûfîlerin pek çok sözünü sert biçimde eleştirmektir.

Bu tevilden kaçış ve filozof ve sûfîlere yönelik olumsuz bakış, metinlerin zâhirleri/dış anlamları üzerinde donup kalmayı hakikatleri algılamanın yegane yolu yapmaktadır; oysa kendisi bir Kur'ânî terim olan tevil, Kur'ânî ölçütler temelinde gerçekleşse, hakikati bilip anlamayı da beraberinde getirecektir.

Elbette bilinmesi gerekir ki Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği anlamda tevil, "kendi görüşüyle tefsir" olarak isimlendirilebilecek olan tevilden farklıdır. Tevilin mahiyeti hakkında önceki bölümlerde ayrıntılı olarak konuştuk ve şimdi onları tekrarlamayacağız. Ancak şu kadarını belirtelim ki Kur'ân ve hadise ilişkin doğru bilgi sadece zâhir anlamlar üzerinde donmak değildir; bilakis doğru tevil yöntemi de hakikati bilmenin yollarındandır. Muhammedrızâ Hakîmî, Tefkîk Ekolü'nde tahkikin ufuklarını/sınırlarını çok geniş tutmuş ve bu ekolün 50 temel konuya ve 900 temel meseleye sahip olduğuna inanmıştır.

Elbette bu söz abartılıdır ve onun Tefkîk Ekolü'ne özgü kıldığı bu konu ve meselelerin bu düşünce ekolüyle hiç alakası yoktur. Hakîmî Bey bir indeks hazırlanmış ve pek çok kelamî ve felsefî meseleyi orada dile getirmiştir. Onun bu indekste zikrettiği şeyler, asırlar boyunca filozoflar ve kelamcılar arasında konuşulup tartışılmış meselelerdir. Tefkîk Ekolü alimlerinin de bu meselelerin her biri hakkında görüş bildirebileceğinde şüphe yoktur. Ancak bu grubun öne sürdüğü nazariyeler kesinlikle yeni ve benzersiz değildir ve genelde geçmiş kelamcılardan birinin görüşüyle örtüşmektedir.

Bütün bunlarla beraber şu konuda insanflı olunmalıdır: Tefkîk Ekolü alimleri ehl-i beytten (as) gelen rivayetleri inceleyip üzerinde çalışmaları sonucu, özel bir yönteme sahip olan ve kendi yönteminde de eşsiz olan bazı meseleler ortaya atmışlardır. Son yıllarda Tefkîk Ekolü alimleri tarafından birkaç kitap yayınlanmıştır ve bu meselelerin pek çoğu onlarda tartışılıp incelenmiştir. Asılları bu ekolün bazı tanınmış alimlerinin el yazısıyla yazılmış olan ve böylesi meseleleri ele alan birtakım evrak ve defterlerin fotokopisi elimde mevcuttur.

Merhum Hâcc Şeyh Müctebâ Kazvînî'nin *Beyânü'l-Furkân* kitabı bu düşünce akımının ana hatlarının kendisinde yansıma bulduğu önemli ve muteber kitaplardan biridir. Âyetullâh Mîrzâ Hasan'alî Morvârîd tarafından *Tenbîhât havle'l-Mebde' ve'l-Me'âd* (Başlangıç/Yaratılış ve Dönüş/Diriliş Hakkında Uyarılar) adıyla kaleme alınan bir diğer kitapta da Tefkîk Ekolü'ne has düşünceler ortaya konulmuştur. Bu alanda öneme sahip bir diğer kitap Âyetullâh Şeyh Muhammedbâkır Melekî Meyâncî'nin *Tevhîdü'l-İmâmiyye* (İmâmiliğin

Tevhit Anlayışı) kitabı olup bu kitapta da Tefkîk Ekolü'ne has meseleler ele alınmıştır. Elbette Muhammedrızâ Hakîmî'nin *Mekteb-i Tefkîk* kitabı konuların çeşitliliği ve yazım üslubu yönünden bu alanda yazılmış diğer kitaplardan farklıdır. Buna göre Tefkîk Ekolü taraftarlarının düşüncelerine ilişkin araştırma ve erişim kaynakları hiç de az değildir. Burada zikredilen kitapların yazarları ya doğrudan merhum Mîrzâ Mehdî Ğazvî İsfahânî'nin öğrencileridir ya da aracılı olarak onun öğrencileri ve ilgililerindendir.

Tefkîk Ekolü ile tanışıklığı olan kimseler merhum Mîrzâ Mehdî Ğazvî İsfahânî'nin bu ekolün kurucusu olduğunu ve bu düşünce akımının onun fikirlerinden neşet ettiğini iyi bilirler. Bu yüce makamlı alimin biyografisi *Mekteb-i Tefkîk* kitabında ayrıntılı olarak zikredilmiştir. Muhammedrızâ Hakîmî bu dindar alimin biyografisini ortaya koyduktan sonra şu konuya vurguda bulunur:

"...Büyük gaybet çağında bazıları kesinlikle [gaib İmâmla?] tanışmakla şereflenmiştir...Hazreti Mîrzâ İsfahânî'nin tanışma mutluluğunu yaşadığı herkesin kabulüdür; bu yüzdendir ki Mîrzâ İsfahânî, fıtrat ve fıtrî algılamalarla şaşılacak şekilde uyumludur..."[8]

Biz şimdi Hakîmî Bey'in merhum Mîrzâ İsfahânî hakkındaki sözlerinden bahsetmiyoruz. Burada ele aldığımız mesele bu takvalı alimin görüş ve düşüncelerinin kendisinden sonraki pek çok düşünür ve alim üzerinde büyük etkide bulunduğudur. Şu belirtilmelidir ki biz merhum Mîrzâ İsfahânî'nin bütün düşünceleri ile ilgilenmiyoruz. Zira onun pek çok görüş ve düşüncesi bizim araştırma konumuzun dışındadır. Bizim burada araştırma ve inceleme konumuz daha ziyade felsefî meselelerle ilgili düşünceleridir, her ne kadar bu düşünceler felsefî ölçüt ve ilkelere muhalefet şeklinde oluşmuş ise de.

Merhum Mîrzâ İsfahânî sadece pek çok konuda felsefî ilkelere karşı çıkmamış, bilakis mantık ilkelerine de pek itibar etmemiş ve onları reddetmiştir. O, kıyas ve burhan aracılığıyla bilgi aramaya ve hakikat keşfetmeye çalışan kimselerin sapıklığa düştüğüne ve karanlığa saplandığına inanır, zira en önemli ve güçlü kıyas "burhanî kıyas" denilen kıyastır. Burhanî kıyas ise sebeplilik kanununa/nedensellik yasasına dayanır; sebeplilik kanunu ise aslında yanlış bir temeldir. Merhum Mîrzâ İsfahânî'nin bu konudaki bazı ifadeleri şöyledir:

"لأنّ أكبر المقائيس وأحسنها قياس البرهان وهو مؤسّس على العلّيّة والمعلوليّة...والعلّيّة من أصلها باطلة."[9]

8 *A.g.e.*, s. 404.

9 Mîrzâ Mehdî İsfahânî, *Misbâhü'l-Hüdâ*, s. 6. Bu risale merhum Mîrzâ'nın risaleler mecmuası içinde Muhammedbâkır Necefî Yezdî'nin himmetiyle basılmıştır. Baskı tarihi de belirtilmemiştir.

[Çünkü en büyük ve en iyi kıyas burhanî kıyastır, ki o da sebepliliğe dayanır... Sebeplilik ise kökünden yanlıştır. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, merhum Mîrzâ İsfahânî sadece mantıkî burhanı geçersiz saymakla kalmaz, sebeplilik kanunu da inkâr etmiştir. Bu müttaki alimi burhanî kıyası ve sebeplilik kanununu inkâr etmeye götüren şey, onun varlığın manevî iştirakini reddetmesi ve Yaratıcı ile yaratılan arasındaki her türlü ilişkiyi merdut saymasıdır. O şunu iyi bilmektedir ki eğer sebeplilik kanunu kabul edecek olsa ve Allah'ı âlemin illeti/varlık sebebi saysa, ister istemez Yaratıcı ile yaratılan arasında bir tür ilişkiyi kabul etmesi gerekecektir ki bu da onun şiddetle reddettiği şeydir. Sebep-sonuç ilişkisini nefyetmek/olumsuzlamak ve varlıklar arasında ayrılık olduğunu söylemek eski zamanlardan itibaren öne sürülmüştür ve Mollâ Sadrâ karşısında muhalif tavır alan düşünürler arasında yaygındır. Her hâlükârda sebep-sonuç ilişkisini reddetmek bir şekilde sebepliliği inkârdır. Gördüğümüz gibi merhum Mîrzâ Mehdî İsfahânî sebepliliği inkâr etmekle burhanî kıyası da merdut ve yanlış sayar.

Biz şimdi bu nazariyenin [sebepliliğin] tarihsel kökenleri ve Eş'arîler arasında yayılması konusunda konuşmayacağız. Ancak sebepliliğin nefyinin ve burhanî kıyasın inkârının pek çok istenmeyen sonucu de beraberinde getireceği ve bu sonuçları kabul etmenin insanlar için hiç de kolay olmadığı görmezden gelinmemelidir. Burhanî kıyası merdut sayan kimse istidlal temelinde nasıl konuşabilir? Burhanî kıyasın nefyi istidlal temelinde gerçekleşirse, onun nefyinden isbatı lazım gelir. Ancak burhanî kıyas istidlalsiz gerçekleşirse bu takdirde aklî değeri olmaz.

Merhum Mîrzâ İsfahânî, mantıksal burhana/mantık delili karşı çıkma konusunda şöyle söyleyecek kadar ileri gitmiştir: İblis'in insanlığın babası Âdem'e secde etmezken söylediği şey bir mantıksal burhandır. Onun bu konudaki ifadesi aynen şöyledir:

"وظاهرٌ أنّ قياس إبليس كان بصورة البرهان"[10]

[Diyorum ki İblîs'in kıyasının burhan suretinde olduğu açıktır. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, merhum Mîrzâ, İblîs'in Hakk Teâlâ'nın emrine karşı çıkarken ettiği lâfı bir mantıksal burhan olarak görmekte, sonucunu ise saptırıcı ve şeytanî saymaktadır. Bu nazariye Şehristânî'nin *Milel ve Nihal*'inde de dile getirilir ve mantıksal burhanla konuşan ilk kişinin İblîs olduğu söylenir.

Elbette şu da bilinmelidir ki Şehristânî birkaç yıl Bağdat'taki Nizamiye Medresesi'nin öğretim üyesi olduğu için, vaziyeti idare etmeyi ve bu medresenin

10 *A.g.e.*, s. 11.

Eşʿarî hocalarına yaranmayı gerekli görmüştür. Bu konuda ne söylenirse söylensin, bir gerçekte şüphe yoktur: İnsan mantıksal burhanı reddettiği zaman mantığa yabancı bir dille konuşması gerekir. İşte bu bağlamda şu sorular gündeme gelmektedir: Bu dilin özellikleri nelerdir? Geçerliliğinin ölçütleri nelerdir? Din dilinin mantığın ölçütlerine yabancı ve uyumsuz olduğu iddia edilebilir mi? Allah insanlarla insanların diliyle mi konuşmuştur, yoksa Allah'ın dili insanların dilinden tamamen başka ve ayrı mıdır?

Bu sorulara cevap vermek kolay değildir ve burhana karşı çıkan kimselerin bu sorulara nasıl cevap verdiklerini bilmiyoruz. Burhanı inkâr eden kimseler, nazarî aklın en kamil görünümü inkâr etmektedir; nazarî akıl inkâr edildiğinde ise araştırma, bilgi ve bilinç yolu kapanacaktır. Merhum Mîrzâ Mehdî İsfahânî mantıkî burhanı inkâr ederek nazarî aklı da sorgulanır hâle getirmiştir. Bu yüzden akıl hakkında konuşurken aklın en önemli özelliğini iyiyi ve kötüyü bilmek olarak saymıştır. Onun bu konudaki ifadesi aynen şöyledir:

"وهكذا العقل يستضيؤن به الناس فيعرفون به الحسن والقبح..."[11]

[Böylece insanlar akılla aydınlanır ve onunla iyiyi ve kötüyü bilirler. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, insanların akıl ışığından faydalanmaları iyilik ve kötülüğü anlamaları ve aralarında fark olduğunu bilmeleri konusunda gerçekleşir. Aklî meselelerle aşinalığı olan kimseler iyilik ve kötülüğü, yine adalet ve zulmü ve amelde/eylemde gerçekleşen şeyi bilmenin amelî/pratik akıl ile bağlantılı olduğunu, buna karşılık nazarî/teorik aklın eşyayı yapılması veya yapılmaması gerekmesi bakımından değil, nasılsa öylece olmak bakımından algıladığını iyi bilirler. Merhum Mirzâ Mehdî *Ebvâbü'l-Hüdâ* (Hidayetin Kapıları) kitabında aklın özelliğini sadece iyiliği ve kötülüğü bilmek olarak görürken *Ğâyetü'l-Münâ* (Arzuların Son Sınırı) kitabında da bu meseleye işaret etmiş ve aklın ilk fiilinin zatî/eşyanın özünde bulunan/objektif iyilik ve kötülüğü ortaya çıkarmak olduğunu söylemiştir.[12]

Tefkîk Ekolü mensuplarını, ekolün kurucusu ve kendilerinin hocası ile uyumlu şekilde amelî akla dayanmalarını ve nazarî aklın kamil görünümü olan mantıkî burhanı merdut saymalarını sağlayan şey, haber ve rivayetlerden alıp anladıklarını iddia ettikleri temel bir meseledir. Bu grup, aklın Allah'ın insanların nefslerine taştığı ve bağışladığı soyut, pâk ve hatadan masum bir soyut ışık olduğuna inanır. Bu akıl, her türlü hüccetin hücciyetinin ölçütüdür, yükümlülüğün, sevabın ve cezanın temelidir. Tefkîk Ekolü taraftarlarından birinin bu konudaki ifadesi şöyledir:

---

11 Mîrzâ Mehdî İsfahânî, *Misbâhü'l-Hüdâ*, s. 65.

12 *A.g.e.*, s. 20.

"العقل في الكتاب والسنّة هو النور الصريح الذي أفاضه الله سبحانه على الأرواح الإنسانيّة وهو الظاهر بذاته، المظهر لغيره وهو حجّة إلهيّة معصوم بالذات ممتنعٌ خطائه وهو قوام كلّ حجّة وهو ملاك التكليف والثواب والعقاب...وبه يعرف الحسن والقبح..."[13]

[Akıl; kitap ve sünnette Allah'ın insanların ruhlarına taştığı/bağışladığı açık ışıktır, kendisi apaçık görünen ve başkalarını apaçık görünür kılandır, zatıyla masum ve hata etmesi imkânsız bir ilahî hüccettir, bütün hüccetlerin kendisine dayandığı şeydir, yükümlülüğün, ödül ve cezanın ölçütüdür...onunla iyilik kötülükten ayrılıp bilinir... *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, akıl insanların nefslerine Allah tarafından taşılmış, her türlü hatadan masum, yükümlülüğün temeli, iyilik ve kötülüğün belirleyicisi bir ışıktır. Elbette rivayetlerin zâhiri/dış anlamı da bu anlama delalet eder. Ancak Tefkîk Ekolü alimleri bu anlamı yorumlarken incelenmesi gereken tavırlar sergilemişlerdir.

Tefkîk Ekolü taraftarlarının bu konuda sergilediği tavırlardan biri, bilgi ve aklın insanın hakikatinin dışında olduğunu ve insanın özünün kendisi itibarıyla karanlık bir şey olduğunu söylemeleridir. İnsanın özü kendisi itibarıyla karanlık bir şey olmakla beraber, özü itibarıyla apaçık olan akıl aracılığıyla keşfolunmaktadır. Bir başka deyişle, akıl-akledilen ilişkisi keşfeden-keşfolunan ilişkisi olmakla beraber, özü itibarıyla apaçık ile özü itibarıyla karanlık arasındaki ilişkidir. Tefkîk Ekolü taraftarlarına göre, bu ilişki bilen ile bilinen arasında da vardır. Buna saf karanlık, bilgi ve akıl ışığıyla aydınlanmaktadır.

Tefkîk Ekolü taraftarlarının benimsediği ve bu yaklaşımın bir sonucu sayılması gereken bir diğer tavır bilginin bilinene ve aklın akledilene nispetle önceliğe sahip olduğu düşüncesidir. Bilinene ve akledilene nispetle öncelikli olan bu bilgi ve akıl fıtrî ve zatîdir ve sadece insanın bütün bildiklerini ve aklettiklerini aydınlatmakla kalmaz, tasavvurlar, tasdikler ve algı suretleri denilen şeyler de bu bilginin ya da aklın ışığında aydınlanır.

Bu demek oluyor ki yaygın felsefî terminoloji ile söyleyecek olursak, insanın sadece dış dünyadaki arazla bilineni değil, zatla bilineni ve bilgi suretleri de bu bilginin ışığında aydınlanır. Bu sözden çıkan sonuç, bu bilginin veya aklın asla bilinir veya akledilir olmadığıdır, zira kendisi apaçık olan ve başkasını apaçık kılan şeyin bir başkası aracılığıyla bilinir ve apaçık olamaz. Bir başka deyişle, her şey bu bilgiyle bilinir olduğu için bu bilginin kendisi, başka bir şey ile bilinir olmaz. Buna göre gerçek akıl ve gerçek bilgi, kendi kendine akledilir

13 Mîrzâ Mehdî İsfahânî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, s. 21.

ve bilinir olur ve gerçek bilginin bilinir olma yolu sadece “hatırlama”dır ve istidlal yoluyla bu amaca ulaşılamaz.

Tasavvur ve tasdiklerle uğraşan kimseler asla gerçek bilgiye ulaşamazlar. Tefkîk Ekolü mensuplarına göre gerçek akıl ile gerçek bilgi arasındaki fark, bu ikisinin objesi itibarıyladır. Ancak objeleri gözardı edilecek olursa, bu ikisi arasında bir fark yoktur. Bazı Tefkîkçi alimlerin bu konudaki sözleri şöyledir:

”...الفرق بينهما مع أنّ كليهما كشف ذاتيّ مصون ومعصوم إنّما هو بحسب
المتعّلق فإنّ العناية في متعلّق العقل كونه عقالاً ورادعاً عن إرتكاب الأمر
المرجوح ...بخلاف العلم الحقيقيّ فإنّه ليس فيه هذه العناية...“[14]

[...Gerçek akıl ile gerçek bilginin ikisi de zatî ve korunmuş bir keşf olmakla beraber ikisi arasındaki fark iliştikleri objeleri yönündendir. Çünkü aklın iliştiği obje konusunda inayet, aklın daha az tercihe şayan seçeneğe nispetle bağ ve engel olmasıdır...Oysa gerçek bilgide bu inayet bulunmaz... *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Tefkîk Ekolü mensuplarına göre önce olan gerçek bilgi ile önce olan gerçek akıl arasında gerçek ve objektif konum itibarıyla farklılık yoktur, farkları sadece objeleri yönündendir.

Şimdiye kadar söylenilenler ışığında, Tefkîk Ekolü mensuplarının gerçek bilgi ve gerçek akıl hakkında ortaya koydukları şeu bazı yönlerden [İşrâkî] filozofların terminolojisindeki huzûrî bilgiye benzemektedir. Elbette pek çok yönden de filozofların açıkladığı anlamda huzûrî bilgiden farklıdır.

Tefkîkçilerin nazarındak, gerçek bilgi ile filozofların huzûrî bilgi dediği şey arasındaki benzerlik yönü, ikisinin de kendisi dışındaki bir araçla bilinemez oluşudur. Bir başka deyişle, nasıl ki önceden olan gerçek bilgi Tefkîkçi alimler nazarında tasavvur ve tasdiklerle ve de beşerî bilgi sayılan şeyle bilinemezse, filozoflar nazarında da huzûrî bilgi husulî bilgi yoluyla bilinemez ve keşfolunamaz. Tefkîkçi alimler nazarındaki gerçek bilgi ile filozoflar nazarındaki huzûrî bilgi arasında bir başka benzerlik yönü daha vardır. Bu benzerlik yönü bu iki bilginin hiçbirinde hata ve yanlışın meydana gelmemesidir.

Nasıl ki Tefkîk Ekolü mensuplarına göre gerçek bilgi masum/korunmuş ve hata kabul etmez ise, filozoflar nazarında da huzûrî bilgi hata kabul etmez. Zira huzûrî bilgide zihin ile somut obje arasında örtüşme öne sürülmez. Bu yüzden hata ve yanlış da öne sürülmez. Buna göre filozofların bahsettiği şekliyle huzûrî bilgi ile Tefkîkçilerin ortaya attığı şekliyle önceden olan gerçek bilgi arasında birkaç benzerlik görülür. Ancak elbette pek çok başka bakımdan bu ikisi birbirinden temelli farklılıklara sahiptir.

---

14 *A.g.e.*, s. 45.

Farklılık konularından biri Tefkîk Ekolü alimlerine göre önceden olan bilgi veya bir başka deyişle bilinen var olmaksızın var olan bilgi varsayılmakta ve kabul edilmekte, sonra onun hakkında araştırılma yapılmaktadır. Oysa bu nazariye filozoflar arasında problemli bulunmuş ve tartışılmıştır.

Filozoflara göre bilgi, bir bağıntılı hakikattir. Öyle ki bilinene bakmak ve yönelmek, bu bilgiden asla ayrılmaz. Bilginin zatî yönü, kendi bilinenini göstermektedir. Buna göre bilinen olmadan bilgiden veya bilinenden önce olan bilgiden nasıl bahsedilebilir? Bilinen olmadan bilgiden bahsetmek, çocuk olmadan babadan bahsetmek kadar problemli olur.

İşte bu problem ilahî/ilahiyatçı ve dindar İslâm filozoflarını Allah'ın ezelî bilgisi veya varlıklardan önce olan bilgisi (*'ilm-i sâbık*) konusunu ele alıp tartışmalarına ve derin meseleler ortaya atmalarına sebep olmuştur. Biz başka bir yerde bu meseleyi ele aldık, o yüzden burada tekrar ele almayacağız. Ancak şu kadarını belirtelim ki bilinen var olmadan var olan bilgi veya önceden olan bilgi, Tefkîkçilerin bahsettiği şekliyle, pek çok problem barındırır ve aklî ölçütlerle de uyumlu değildir. Bu problem filozofların ortaya koyduğu şekliyle huzûrî bilgi için asla söz konusu değildir.[15*] Zira huzûrî bilgide bilgi bilineni/objesi ile birdir ve bilgi, bilen ve bilinen arasında ayrılık düşünülemez. Bilgi ve bilincin temelinin huzûr olduğunu ve huzûr aleminde ayrılığın olmadığını iddia etmek abartılı olmayacaktır.

Bu yüzdendir ki bazı tahkik ehline/bağımsız düşünüre [örneğin İbn Sînâ'ya] göre husulî bilgiler de huzûrî bilgiye râcidir ve böylesi bilgiler konusunda bilen ile bilinen arasında ayrılık sadece bir mukayese yoluyla mümkün olur. Bir başka deyişle, husulî bilgilerde dahi bilgi ile bizzat bilinen arasında asla ayrılık olmaz; bilakis bilgiden ayrılabilen/ayrılabilir olan, bilaraz/arazla bilinendir. Bizzat bilinen, bilgiden ayrı olmadığı gibi, bilenden de ayrı görülemez. Bilgi ve bilenden ayrı olabilen şey, "bilaraz/arazla bilinen (*ma'lûm bi'l-'araz*)" olarak isimlendirilen ve somut âlemle ve dış dünyayla bağlantılı şeydir. Bilen ve bilinenin birliği ya da akleden ve akledilenin birliği de sadece zatla bilen ve bilinen konusunda gerçekleşir. Ama bilaraz/arazla bilinen, asla kendi bileniyle bir olmaz. Buradan hareketle Tefkîk Ekolü mensupları ile filozoflar arasında ciddi şekilde var olan bir başka farklılığa işaret edilebilir.

Önceki sayfalarda Tefkîkçi alimlerin bilen ile bilinen veya akleden ile akledilen arasındaki ilişkiyi keşfedicilik ile keşfedilenlik arasındaki ilişki türünden görmekle beraber, bilenin veya akledenin zatla apaçık, bilinen veya akledilenin ise zatla karanlık olduğu hususunda ısrarcı olduklarını, buradan hareketle bilgi

15 Huzurî bilgi bu konuda yazarın iddia ettiği ölçüde problemsiz değildir. Bkz. Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, "Tanrı'nın Bilgisinin Mahiyeti ve Yaratmasının Keyfiyeti" bölümü. (*Mütercimin notu*)

ve aklı insan ruhunun dışından saydıklarını ve insan nefsini zatla karanlık bir varlık olarak gördüklerini belirtmiştik.

Bu görüş filozoflar nazarında merduttur ve mantıksal ölçütlere asla uymaz, zira ışık/aydınlık ve karanlık daima karşıttır. Bir şey de kendi zatında karanlık ise asla aydınlık olmaz. Bu iddianın delili, zatta ve zatî özelliklerde değişim ve dönüşümün imkânsız olmasıdır. Zatla karanlık olan ise ışığa ve aydınlığa dönüştürülemez. Tefkîkçilerin bu konuda verdiği örnekleri problem çözücü değildir ve iddialarını ispatlamak için bir örnek olarak kandil ışığı ve karanlık havayı aydınlatması hakkında söyledikleri bu problemi ortadan kaldırmamaktadır. Doğrudur, ışığın gelmesiyle karanlık yok olur; ancak karanlığın aydınlığa dönüşümü sadece karanlığın arazla var olduğu ve tabiaten, ışığın doğmasıyla yok olduğu bağlamlarda gerçekleşir; ama zatla karanlık olan bir şey nasıl aydınlık olabilir?

Elbette karanlığın ne olduğu ve mahiyetinin ne olduğu meselesinin kendisi de karmaşıktır ve tartışma götürür. Karanlığın varlıksal bir şey mi, yokluksal bir şey mi olduğu konusunda pek çok şey söylenmiştir. Ancak bu konuda ne söylenirse söylensin, zatın ve zatî özelliklerin değişmediği ve bir şeyin mahiyetinin başka bir şeyin mahiyetine dönüşmediği konusunda tereddüt ve şüphe yoktur. Cevherde/cevhersel hareket de mahiyette dönüşüm değildir; bilakis cevhersel harekette bir şeyin varlık biçimi değişebilir ve bu şiddetlenme hareketinde, şiddetlenmenin mertebelerinden her birinde özel bir mahiyet bulunur.

Tefkîk Ekolü alimlerinin çoğunluğu insan nefsinin karanlık olduğunu düşünür ve onu zatla karanlık bir varlık sayarlar. Biz burada Tefkîk Ekolü'nün önde gelen alimlerinden birinin bu konudaki ifadelerine işaret edeceğiz. Bu ekolün kurucusu sayılan Merhum Mîrzâ Mehdî, *Ebvâbü'l-Hüdâ* kitabında şöyle söyler:

"...هي شيء بالغير مظلم الذات، حادث باق وهي فاقدة بذاتها لذاتها نظير الظل من حيث أنّه شيء بالغير فاقد للنور الخارجي، فهي من حيث ذاتها ليست عن النور، أعني نور الشعور والعقل والعلم والفهم والحياة والقدرة، فلا مشية لها من حيث ذاتها، بل هذه الأنوار القدسية خارجة عن حقيقة..."[16]

[Nefs, bir başkasıyla şeydir, zatla karanlıktır, hâdis bâkidir, –tıpkı gölgenin bir başkası sayesinde bir şey olduğu ve dış ışıktan yoksun olduğu gibi– zatıyla zatından yoksundur. Bu yüzden nefs, zatı yönünden ışığın kendisi değildir; yani bilinç, akıl, bilgi, anlayış, hayat ve kudret ışığı değildir. Dolayısıyla nefsin zatı yönünden meşiyeti/iradesi yoktur, bilakis bu kutsal ışıklar onun hakikatinin dışındadır. *Mütercim*]

16 Mîrzâ Mehdî İsfahânî, *Ebvâbü'l-Hüdâ*, s. 7.

Bu alıntıda görüldüğü üzere, merhum Mîrzâ Mehdî nazarında insan nefsi zatı itibarıyla karanlıktır ve tıpkı bir gölge gibi daima bir başkasına bağımlıdır ve zatı gereği kendi kendinden yoksundur. Bir şeyin hüviyeti yoksa, her türlü bilinç, akıl, anlayış ve iradeden nasipsiz kalacağı müsellemdir. Bu anlam başka Tefkîk Ekolü mensuplarının eserlerinde de görülür. Örneğin *Tevhîdü'l-İmâme* kitabında şöyle gelir:

"...وحيث أنّ الروح كما ثبت في محلّه جسم لطيف مظلم
بالذات يملك العلم والعقل والشعور بالله الذي يملكها..."[17]

[Ruh, yerinde ispatlandığı gibi, latif, zatıyla karanlık bir cisimdir; bilgi, akıl ve bilinci/hissi, kendisine sahip olan Allah'tan alır. *Mütercim*]

Görüldüğü gibi, bu alıntıda insan nefsi zat yönünden karanlık sayılmaktadır ve bilgi ve bilinç Allah tarafından ona taşılmıştır/ihsan edilmiştir. Nefsin varlığının başlangıcında saf kuvve olduğu ve her türlü algısal fiililikten boş ve yoksun olduğu bazı filozoflar tarafından kabul edilmiştir. Ancak nefsin kendi zatında saf karanlık olduğu iddiası aklî ve felsefî ölçütlerle uyumlu değildir. Bu düşünce tarzı temelinde Tefkîk Ekolü alimlerinin çoğunluğu nâtık/insanî düşünen nefsin soyut olduğunu kabul etmez ve onu maddî bir varlık sayarlar.

Tefkîk Ekolü'nün meşhurlarından sayılan çağdaş alimlerden biri nefsin soyut olduğunu şiddetle inkâr eder ve iddiasını ispatlamak için yedi tane delil getirir. Nefsin soyut olmadığını ispatlamak iin getirdiği yedi delil aşağıdaki gibidir:

1) Kendi kendimize döndüğümüzde bedenimizin bulunduğu yerin dışında olmadığımızı anlarız. Diğer tarafan, mekânda bulunan şeyin soyut olmadığı herkesin kabulüdür. O hâlde nefsimiz soyut değildir.

2) Hareketimizin, gelip gitmemizin mekânda gerçekleştiğini açıkça biliriz. Mekânda hareketin maddenin gereklerinden olduğu ise herkesin kabul ettiği bir meseledir.

3) Biz zatımızın nicelik ve ölçü bakımından sınırlı olduğunu açıkça biliyoruz, zira gözlem yoluyla, mekânımıza sığmayan pek çok varlıktan küçük olduğumuzu biliyoruz. Öte yandan, soyut şeyin asla nicelik ve ölçüye konu olmadığını biliyoruz.

4) Biz kendimizi üzüntü ve sevinç, korku ve güvenlik gibi hallerin mahalli olarak buluyoruz. Diğer taraftan soyut bir şeyin böylesi arazlara mahal olmadığını biliriz.

5) Zatımız eksiklik ve kemalin iliştiği konu olur. Bir şey de değişirse, soyut olmaz.

---

17 Mîrzâ Mehdî İsfahânî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, s. 18.

Belirttiğimiz gibi, Tefkîk Ekolü'ne mensup meşhur alimlerden birisi nefsin soyut değil maddî olduğunu ispatlamak için yedi tane delil getirmiştir. Biz onlardan beşine işaret ettik. Altıncı delil bu büyük alimin iddiasının aksine delalet edecek şekilde ifade edilmiştir. Bu yüzden altıncı delile burada yer vermedik. Yedinci delil de naklî delillere dayanır ve onun inancına göre pek çok ayet ve rivayet nefsin maddi olduğuna delalet eder.[18]

Burada zikredilen deliller hiçbir şekilde insan nefsinin soyut değil, maddî olduğuna delalet etmez ve mantık kurallarına uymaz. Mantık kurallarıyla tanışıklığı olan kimseler bir mantıksal burhanın açık ve sağlam küçük ve büyük önerme sahip olduğunda sonuç verdiğini iyi bilirler. Burada zikredilen deliller, kıyasın büyük öncülü bakımından problemsizdir; ama bu delillerin küçük öncülü eleştiriye ve tartışmaya açıktır. Zira birinci burhanın küçük öncülünde kendimizi mekânın dışında bulmadığımız söylenmektedir. İkinci burhanın küçük öncülünde hareketimizin ve gelip gidişimizin mekânda gerçekleştiği söylenmektedir. Üçüncü burhanın küçük öncülünde kendimizi daima nicelik ve ölçüyle sınırlı bulduğumuz söylenmektedir. Dördüncü burhanın küçük öncülünde kendimizi olay hâdis ve ârızlara/olaylara konu bulduğumuz söylenmektedir. Beşinci burhanın küçük öncülünde kendimizi eksiklik ve kemalin mahalli bulduğumuz söylenmektedir. Bu küçük öncüllerden sonra, bir büyük öncül eklenmekte ve bu özelliklere sahip olan bir şeyin soyut bir varlık olmayacağı sonucuna varılmaktadır.

Basiret ehline/kavrayışlı kimselere, bu burhanların küçük öncülünün tamamen kapalı ve bilinmeyen bir dizi önermeden oluştuğu, bilinmeyen ve kapalı bir önermenin ise burhanın öncülü olamayacağı açıktır.

Bu önermelerin kapalılığı şu yöndendir: "Biz" veya "ben" sözcüğünü kullandığımızda, "biz" veya "ben" sözcüklerinden kastedilenin ne olduğu belli değildir. Bu iki kelime insanın bedenine ve cismine delalet ettiği ölçüde, insanın soyut ruhunu ve manevî hüviyetini de ifade eder. "Ben" zamirinin mercii/göndergesi, asla beden ve cisimle sınırlı olmayan insanın gerçek ve kişisel kimliğidir. "Ben" kelimesinin genişliği öylesine çoktur ki insan kendine işaret ettiği zaman cismin, ruhum, aklım vs. der. Buna göre "ben" kelimesinin anlamı öylesine derindir ki ruh, akıl ve cisim dahi onu nispet edilir.

Bu söylenenler ışığında, böylesi önermelerin bir burhanî kıyasın öncülü yapılamayacağı ve onunla sadece maddî anlamın kastedilemeyeceği sonucuna varabiliriz. Belirttiğimiz gibi, bu Tefkîk Ekolü mensubu alim ve düşünür, nefsin soyut olmadığını ispatlamak için getirdiği yedinci burhanında naklî delillere tutunmuştur. Elbette o burada dayandığı ayet ve rivayetlere işaret

18 Âyetullâh Mîrzâ Hasan'alî Morvârîd, *Tenbîhât havle'l-Mebde' ve'l-Me'âd*, Bonyâd-ı Pejûheşhâ-yı İslâmî, s. 38.

etmemiştir; ancak bazı ayet ve rivayetlerin zâhiri insan nefsinin maddî olduğuna delalet etse dahi, pek çok ayet ve rivayet çok açıkça nefsin ruhaniliğini ve soyutluğunu ispatlamaktadır.

Bu yüzden kendisi bütük bir muhaddis sayılan merhum 'Allâme Meclisî bu mesele ile ilgili olarak ihtiyatlı konuşmakta ve nefsin soyut olduğunu iddia edenleri tekfir etmeyi yanlış görmektedir. İnsan nefsinin soyut olduğunu inkâr eden sadece *Tenbîhât havle'l-Mebde' ve'l-Me'âd* yazarı değildir; bilakis Tefkîk Ekolü'nün kurucusu merhum Mîrzâ Mehdî İsfahânî de nefsin soyut olduğu görüşünü merdut saymıştır. O *Ebvâbü'l-Hüdâ* kitabında bu meseleyi gündeme getirmiş ve nefsin soyut olduğu iddiasının Allah'ı bilmenin yolu olmamakla kalmayıp kişinin doğru yoldan sapmasına da sebep olduğunu söylemiştir. Onun bu konudaki ifadesi aynen şöyledir:

"...ويعرف أنّ التجريد الروحيّ ليس آلة لمعرفة الله تعالى، بل هو آلة للضلالة

ولهذه الجهة ضلّوا عن معرفته تعالى، فإنّهم طلبوا معرفته من غير طريقها..."[19]

[Ruhun soyutluğu, Allah'ı bilmenin aracı değildir, bilakis doğru yoldan sapmanın aracıdır. Bu yüzden O'nun bilme yolundan sapmış ve yanlış yoldan O'nu bilmeye çalışmışlardır. *Mütercim*].

Bu alıntıda görüldüğü gibi, merhum Mîrzâ Mehdî İsfahânî insan nefsinin soyutluğunu inkar etmekte ve bu görüşü doğru yoldan uzaklaşmanın sebebi saymaktadır. Önceki bahislerde onun sadece nefsin soyutluğunu reddetmekle kalmayıp nefsi zatıyla/özünde karanlık bir varlık gördüğünü ifade etmiştik.

Tefkîk Ekolü taraftarlı böylesine inanç ve nazariyeleri ortaya atarken genelde rivayetlerin ve ayetlerin zâhirine tutunmuş ve masum İmâmların (as) sözlerini sözlerine dayanak yapmışlardır. Ancak hakikat şu ki böylesi düşüncelerin felsefî kaynağı vardır ve saf "tenzih" nazariyesi taraftarları onu ortaya atmıştır. Bu nazariye taraftarları Allah ile âlem arasında her türlü ilişkiyi inkâr eder ve mutlak ayrılık ve yabancılıktan bahsederler. Doğrudur, bazı rivayet ve ayetlerin zâhiri saf tenzihe delalet etmektedir, ancak onların karşısında teşbih kokan ayet ve rivayetler de vardır. Muhakkık kimse/bağımsız düşünebilen kimse için Yaratıcı'nın yaratılana benzetilmesi merdut ve saptırıcı olduğu gibi, saf tenzih ve Yaratıcı-yaratılan ayrılığı da merduttur ve küfür kokmaktadır.

Doğru yol, sırf teşbihten ve sırf tenzihten dışarıdadır. Tenzihçi düşünce önyargısıyla ayet ve rivayetlere bakan kimseler, onlardan sadece tenzih anlamı çıkarırlar. Bu sözün tersi de doğrudur: Teşbihçi düşünce önyargısıyla ayet ve rivayetlere bakan kimseler için teşbih nazariyesi kuvvet bulur. İşte burada

19 Mîrzâ Mehdî İsfahânî, *Ebvâbü'l-Hüdâ*, s. 86.

insanın görevi çok ağırlaşmaktadır ve bu ince yolda iki tarafa da meyletmeden yürümelidir.

Aklî ve felsefî ölçüt ve ilkelerle aşinalığı olan kimseler nâtık/insanî düşünen nefsin soyut olduğunun inkâr edilmesi halinde ilahî ve manevî bilgileri algılamanın problemle karşılaşacağını iyi bilirler. Zira nefs soyut olmazsa, algılar da soyut olmayacaktır ve insanın algıları soyut olmadığında, maddenin hükümlerine tâbi olacak ve yok olup gidecektir. Burada Tefkîk Ekolü taraftarları insan nefsinin özünde karanlık ve maddî olmakla beraber Allah tarafından ona ışığıyla hakikatlere ulaşacağı bilgi ve akıl verildiğini söyleyebilirler. Bu söz kolayca kabul edilebilir, ancak Tefkîk Ekolü taraftarları şu temel hususu bilmeliler ki bilgi ve akıl insana, insanın onu kabul etme kabiliyetine sahip olması yönünden verilmektedir. Bunun delili şudur ki bu bilgi ve akıl onu kabul etme kabiliyetine sahip olmayan varlıklara verilmemekte ve taşılmamaktadır. Bu ifade, marifet ehlinin/sûfîlerin kitaplarında bir aklî kural olarak dile getirilmiş ve şöyle söylenmiştir: "العطيّات بقدْر القابليّات [İhsanlar, alma gücü ölçüsündedir. *Mütercim*]"

İstersek bu cümleyi Farsçaya nazım olarak şöyle çevirebiliriz:

"بَرَد آب زین بحر فیروزه ای به گنجایش خویش هر کوزه ای"

[Her kabın bu mavi denizden aldığı
Kendi kapasitesi ölçüsündedir.]

Verme ve taşmanın/bağışlamanın kabiliyet/kabul edicilik temelinde ve ölçüsünde gerçekleştiği ilkesi, kimsenin red edemeyeceği bir ilkedir. İmdi Tefkîk Ekolü taraftarları şu soruya cevap vermelidirler: Eğer insan nefsi kendi zatında karanlık ise, bilgi ve aklı kabul etme kabiliyetine nasıl sahip olabilirler? Acaba saf karanlık ve zatında karanlık olan şey, ışığı kabul etme kabiliyetine sahip midir? Zatî karanlık ışığın zıddı veya çelişiği değil midir ve her türlü zıt veya çelişik kendi zıddını veya çelişiğini kabul etmekten geri durmaz mı? İşte burada Tefkîk Ekolü taraftarlarının insana akıl ve bilgi ışığı verilmesi ve taşılması konusundaki görüşlerini doğru sayacak olursak, insan nefsinin özü itibarıyla karanlık olmadığını, bilakis ilk ortaya çıkışında bilkuvve bir şey olduğunu, hem bilgi ışığını kabul etme kabiliyetine sahip olduğunu, hem de karanlıkla karışık olduğunu söylememiz gerekir.

İmdi nefsin bilgi ve akıl ışığını kabul etme kabiliyetine sahip olduğunu kabul edersek, artık Tefkîk Ekolü taraftarları gibi bilgi ve aklın insanın varlık alanının dışından olduğunu iddia edemeyiz, zira varlık düzeninde kabul eden ile kabul edilen arasında bir tür birlik vardır ve kabul edilenin kabul edenden ayrı olması düşünülemez. Bu yüzden filozoflar madde-suret terkibini/bileşimini,

bir birlik bileşimi saymış ve onların birbirine eklendiği düşüncesini reddetmişlerdir. Buna göre Allah tarafından insana verilen bilgi ve akıl, istidatlı ve kabul edici bir madde ile birleşen bir fiilîlik sureti gibidir. Elbette Tefkîkçiler böylesi meselelere önem vermezler ve bilgi ışığının madde karanlığına taşmasından bahsederler. Bu grup bu taşmanın keyfiyeti ve taşılan ışık ile zatî karanlık arasındaki ilişkinin nasıllığı konusunda konuşmazlar.

Tefkîkçiler tıpı Eş'arîler gibi âlemin cevherlerini basit sayar ve cisimlerin madde ve suretten oluştuğu görüşünü şiddetle eleştirirler. Bu ekolün kurucusu merhum Mîrzâ Mehdî İsfahânî *Misbâhü'l-Hüdâ* kitabında bu meseleyi ortaya atmış ve reddetmiştir. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...وأنّ اساس النشأة الأولى والآخرة على بساطة الجواهر وأنّها غير مركبة
من المادّة والصورة، بل خلق الله جلّ جلاله خلقاً مختلفاً بأعراض وحدود،
فالمادّة والصورة والجنس والفصل موهومة..."[20]

[Bu dünyadaki ve ahiretteki hayat ve oluş, cevherlerin basitliğine dayanır ve cevherler madde ve suretten oluşmuş değildir; bilakis yüce Allah araz ve sınırlarla farklılaşan bir yaratmayla yaratmıştır. Dolayısıyla madde, suret, cins ve fasıl/ayrım kuruntudur... *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, cisimlerin madde ve suretten oluşumu inkâr edilmektedir ve cevherlerin basit olduğu vurgulanmaktadır. Merhum Mîrzâ Mehdî İsfahânî varlıkların farklılığını arazların farklılığına dayandırır. Bu da Eş'arîlerin ilahiyatında/metafiziğinde vurgulanan nazariyedir. Elbette bu gruba peki arazların farklılaşmasının kaynağı nedir diye sorulacak olsa, bu soruya nasıl cevap verileceği belli değildir.

Tefkîk Ekolü'nün büyükleri kapsamlı ve ince araştırmalarıyla saf İslâm'ın hakikatlerine ulaştıklarını iddia ederler, ama onların eserlerine müracaat ettiğimizde pek çok konuda kelamcıların tavırlarına yaklaştıklarını ve onların sözlerini ve görüşlerini tekrar ettiklerini kolayca anlarız. Örnek olarak "zihinsel varlık" meselesine ve küllînin/tümelin varlığına işaret edilebilir.

Felsefeyle tanışıklığı olan kimseler, zihinsel varlık meselesinin ve tümelin varlığı meselesinin eskiden beri tartışma konusu yapıldığını ve bu iki meselede farklı görüşler öne sürüldüğünü iyi bilirler. Bu iki mesele hakkında inceleme ve araştırma bugün de devam etmektedir, Batılı filozoflar dahi bu konuda çok çaba harcamıştır.

Biz burada düşünürlerin zihinsel varlık konusundaki görüş ve inançlarını aktarmayacağız. Ancak şu kadarını ifade edelim ki İslâm filozoflarının çoğuna

20 Mîrzâ Mehdî İsfahânî, *Misbâhü'l-Hüdâ*, s. 67.

göre insan, eşyanın gerçek mahiyetini dış dünyada nasılsa öylece algılayabilir. Diğer taraftan İslâm kelamcılarının çoğunluğu bu nazariyeyi reddeder ve insanın eşyaya ilişkin algıladığı şeyin onların misalinden ibaret olduğuna inanırlar. Tefkîk Ekolü'nün kurucusu merhum Mîrzâ Mehdî İsfahânî bu konuda kelamcıların nazariyesini kabul eder ve onu kendi eserlerini gündeme getirir. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...فالمتصوّر المعقول من كلّ شيء مثاله لا عينه،

والكلّيّ الطبيعيّ الإصطلاحيّ لا تحقّق له في الخارج..."[21]

[Her şeyle ilgili olarak tasavvur edilen ve akledilen onun kendisi değil misalidir; terminolojik doğal tümelin de dış dünyada gerçekliği/varlığı yoktur. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Tefkîk Ekolü'nin kurucusu zihinsel algıyı eşyanın misali saymakta, mahiyetin kendisinin algılandığını reddetmektedir. Bu nazariyeyi algının temeli sayan kimseler bir şeyin ancak kendisi elde edildiği ve algılandığı takdirde misalinden bahsedilebileceğinin farkında değiller. Aksi takdirde o algıladığı şeyin, o dış dünyadaki şeyin misali olduğunu nasıl iddia edebilir? Bir başka deyişle, insan idrak ettiği şeyin dış dünyadaki falanca şeyin misali olduğunu bilirse, bu takdirde o dış dünyadaki şeyin kendisini de idrak etmiş olur. Ama bunu bilmezse, idrak ettiği şeyin o dış dünyadaki şeyin misali olduğunu nasıl bilebilir?

Merhum Mîrzâ Mehdî İsfahânî'nin *Misbâhü'l-Üns* kitabından aktarılan ifadede "küllî tabî'îyi/doğal tümel"i inkâr ettiğini ve isimcilerin ya da Batılı düşünürlerin terminolojisi ile söyleyecek olursak "nominalistler"in safına katıldığını gördük. Doğal tümelin inkârının da uzun bir geçmişi vardır ve kelamcıların çoğunluğu doğal tümeli inkâr ederler. Biz şimdi tümelleri inkârın hangi sonuçları içerdiğinden ve insanları hangi sorunlarla karşı karşıya getirdiğinden bahsetmiyoruz. Ancak şunu ifade edelim ki merhum Mîrzâ Mehdî İsfahânî *Ebvâbü'l-Hüdâ* kitabında tümeli inkâr etmekle beraber başka eserlerinde tümelin var olduğunu söyler, ilahî hükümleri aklî hükümler gibi görür ve *ca'l*/ var kılma ve *tahakkuk*/var olmak üzere iki mertebeden söz eder. Bir başka deyişle, nasıl ki ilahî hükümler var kılma ve *teşrî'*/yasama mertebesinde küllî/ tümel iseler, *tahakkuk*/varlık mertebesinde de var olurlar. Onun bu konudaki ifadesi aynen şöyledir:

"ومن الواضح أنّ الأحكام الالهيّة ليست إلاّ نظير الأحكام العقلية

و العقلائيّة كليات وجوامعَ فلا محالة يتحقق له لها مرتبتان"[22]

21 *A.g.e.*

22 *A.g.e.*, s. 37.

[İlahî hükümlerin aklî hükümler gibi tümel ve kapsayıcı olduğu açıktır. Dolayısıyla bu hükümlerin kaçınılmaz şekilde iki mertebesi vardır... *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Mîrzâ Mehdî İsfahânî ilahî hükümlerin küllî/tümel oluşunu var kılma ve var olma mertebesinde kabul etmekte ve onu açıkça ifade etmektedir. Burada gündeme gelen soru şudur: Acaba ilahî hükümlerin var kılma ve var olma mertebesinde tümel olduğu görüşü, tümelin varlığını mutlak olarak inkâr etme görüşüyle uyumlu mudur, değil midir?

Daha önce merhum Mîrzâ Mehdî İsfahânî'nin *Misbâhü'l-Üns* kitabında tümeli inkâr ettiğini zikretmiştik, şimdi ise *el-Mevâhibü's-Seniyye* (Yüce Bağışlar) kitabında tümelin, var kılma ve var olma olmak üzere iki mertebede var olduğunu kabul etmektedir!

Tefkîk Ekolü'nün kurucusu *Ebvâbü'l-Hüdâ* kitabında çok önemli bir meseleyi gündeme getirmektedir ve pek çok fikrî konumlanışı da bu meseleyle bağlantılıdır. O, Şeyh Müfîd'den naklettiği rivayete dayanarak, Hz. Peygamber'in (sav) getirdiği şeyin her yönden yeni ve eşsiz olduğuna ve başka düşüncelere hiç benzemediğine inanır. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

"إنّ ما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله أمرٌ جديدٌ كما
صرّح به ما رواه المفيد وهو مخالفٌ للعلوم البشريّة"[23]

[Hz. Peygamber'in (sav) getirdiği, Müfîd'in rivayetinin açıkça ifade ettiği gibi, yeni bir şeydir ve beşerî ilimlere muhaliftir/beşerî ilimlerden farklıdır. *Mütercim*]

Bu alıntıda geldiğine göre, İslâmî öğretiler yenidir ve eşsizdir ve diğer düşüncelere benzemekten ve onlarla ilişkili olmaktan selbedilmiştir/olumsuzlanmıştır. Bu inanç merhum Mîrzâ Mehdî İsfahânî'yi felsefî düşüncelerden uzaklaşmaya ve filozoflara düşmanca bakmasına sebep olmuştur. O beşerî ilim ve bilgiler ile İslâm aracılığıyla yeni ve eşsiz şekilde inen şey arasında asla benzerlik ve ortak payda olmadığına inanır.

Merhum Mîrzâ Mehdî İsfahânî bu mesele hakkında öylesine ısrar ve tekitle konuşur ki İslâm aracılığıyla kulağımıza ulaşan sözcük ve kelimelerin insanî kültürde ortaya atılan sözcük ve kelimelerden anlama ve kendisi için vaz olunan şeye delalet etmek bakımından farklı olduğuna inanır.

Daha önce belirttiğimiz gibi, o sözcüklerin beşerî kültürde anlam ve murada delalet ettiğini, buna karşılık İslâm ve ilahî ilimler aracılığıyla gelen sözcüklerin dışsal hakikatlerin kendilerine işaret ettiğine inanır. İlahî ilim ve bilgiler ile beşerî ilim ve bilgiler arasında fark olduğunda hiç şüphe yoktur. Ancak

23 *A.g.e.*, s. 89.

ilahî hakikatlerin vahiy yoluyla Hz. Peygamber'in (sav) diline indiğinde Hz. Peygamber'in (sav) bu hakikatleri ancak kendi kavminin diliyle ifade ettiği de herkesin kabulüdür. Buna göre Allah Hz. Peygamber (sav) aracılığıyla ve insanların diliyle insanlarla konuşur. İnsanlar da vahyin sözcük ve kelimelerinden o sözcük ve kelimelerin kendi aralarında kullanıldığı gibi faydalanırşar. Bu söylenilenler ışığında vahiy yoluyla inmemiş sözcükler ile indirilmiş vahiy sayılan sözcükler arasında delaletin vaz olunması farkına dair geçerli bir yön gösterilememiştir.

Mîrzâ Mehdî İsfahânî "vücud/varlık" meselesine de dayanmış ve filozofların bu konudaki yaklaşımını eleştirmiştir. O, tıpkı yokluk kelimesinin -saf yalan olduğu için- Hakk Teâlâ hakkında kullanılamayacağı gibi, varlık kelimesinin de Allah hakkında kullanılmasının caiz olmadığına inanır. Buna göre onun nazarında Allah ne mevcuttur/vardır, ne de ma'dûm/yok. Burada şöyle bir problem gündeme getirilebilir: Var olmanın ve yok olmanın selbedilmesi, iki çelişiğin birlikte ortadan kalkmasını gerektirir; iki çelişiğin birlikte ortadan kalkması ise imkânsız şeylerdendir. Merhum Mîrzâ Mehdî İsfahânî bu problemi fark etmiş ve ona cevap vermiştir: Allah, varlığın sahibi ve yaratıcısıdır, bu yüzden varlık mertebesinde bulunmaz. Dolayısıyla Allah'tan var olmanın ve yok olmanın birlikte nefyedilmesi iki çelişiğin aynı anda nefyedilmesini ve ortadan kaldırılmasını gerektirmez. Zira iki çelişiğin ortadan kalkmasının şartlarından biri mertebede birliktir, Allah ise varlık mertebesinin yukarısındadır. Merhum Mîrzâ Mehdî İsfahânî'nin bu konudaki bir kısım ifadesi şöyledir:

"...فهو جلّ شأنه ليس بالوجود ولا بالعدم، بل هو ربّ الوجود..."[24]

[O şanı yüce olan varlık da değildir, yokluk da; bilakis o varlığın Rabbidir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, var olmak ve yok olmak Allah'tan olumsuzlanmıştır. Hakk Teâlâ varlığın sahibi ve yaratıcısı olduğu için, bu iki terimin olumsuzlanması iki çelişiğin aynı anda olumsuzlanmasını gerektirmez. Bu ifade Mîrzâ Mehdî İsfahânî'dan önce bazı İslâm düşünürlerinin eserlerinde de ifade edilmiştir. Şeyh Receb'alî Tebrîzî ve Kadı Sa'îd Kummî bu düşünceye eğilim gösteren kimselerdendir. Şeyh Receb'alî Tebrîzî'nin düşünce çizgisi Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin düşünce tarzının tersine seyreder ve onun takipçileri onun bu düşünce çizgisini sürdürmüştür. Bu iki düşünce akımı hakkında daha önce konuşmuş ve bu iki akımın da kendilerine has taraftarları olduğunu ve yaşadığımız güne kadar varlıklarını sürdürdüklerini belirtmiştik.

Biz burada asla merhum Mîrzâ Mehdî İsfahânî'nin özel bir felsefî akımı teyit ettiğini veya ona bağlı olduğunu iddia etmiyoruz; ama onun düşünceleri

---

24 *A.g.e.*, s. 39.

ile Kadı Sa'îd Kummî'nin düşünceleri arasında görülen benzerlik ve ilişkiler inkâr edilemez.

Bu grup Allah'ın ne var ne yok olduğunu, bilakis O'nun mertebesinin varlıktan yukarıda olduğunu iddia ettiğinde şöyle bir soru gündeme gelir: Acaba bu cümle anlamlı mıdır, yoksa hiçbir anlamı yok mudur?

Varlıktan yukarıda olan nedir ve ne anlamı vardır? Varlıktan yukarıda olan var mıdır, yok mudur? Yoksa, varlıktan yukarı olamaz; varsa, varlıktan yukarıda değildir, zira varlık (*vücûd*), varlıktır (*hestî*). Burada şöyle bir şey söylenebilir: Allah'ın varlığın yukarısında olduğu iddiası bilgi ve aklın havsalasının/kapsamının dışında ve üstündedir/ötesindedir. Bu söz, bir başka soruya zemin hazırlayabilir: Bilgi ve aklın üstünde/ötesinde olan bir şeyin anlamı olabilir mi? Yoksa böyle bir şey saçma ve anlamsız mıdır? Dikkat çekici olan şu ki merhum Mîrzâ Mehdî İsfahânî bazı eserlerinde şöyle söylemektedir: Bir insan bir şey iddia eder ve "Bu iddiam bilgi ve aklın üstündedir" derse, bu iddia geçersiz bir iddia olacaktır. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...فمن إدّعى أمراً وقال إنّه فوق العقل والعلم...فقد إدّعى باطلاً..."[25]

[Kim bir şey iddia eder ve onun akıl ve bilginin üstünde olduğunu söylerse... geçersiz bir iddiada bulunmuş olur. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Mîrzâ Mehdî İsfahânî'ye göre bir şey söyleyen ve onun bilgi ve aklın üstünde olduğunu söyleyen kimsenin bu sözü geçersizdir. İmdi şu soru sorulabilir: Mîrzâ Mehdî İsfahânî'nin "Allah ne vardır, ne yoktur" sözü makul/akledilir bir söz müdür, yoksa bilgi ve aklın üstünde midir? Mantıksal ölçütlere göre bu söz makul/akledilir değildir, zira iki çelişiğin birlikte ortadan kalkması gayr-ı makuldür/akıldışıdır. Ancak burada gündeme gelen soru şudur: Bir kimsenin varlık ve yokluğun bir şeyden olumsuzlanmasını iki çelişiğin birlikte ortadan kalkması olarak görmesi, aynı zamanda bir şeyin varlığın üstünde olduğunu iddia etmesi mümkün müdür? İki çelişiğin birlikte var olmasının veya birlikte ortadan kalkmasının şartlarından biri, üçüncü seçeneğin/halin imkânsız olmasıdır. Bir başka deyişle, her şey ya vardır, ya da yoktur; varlık ve yokluktan başka üçüncü bir seçenek düşünülemez. İmdi bir kimse varlıktan yukarıda olan bir şeyin var olduğunu kabul ederse, üçüncü seçeneğin imkânszlığını inkâr etmiş olur ve iki çelişiğin birlikte ortadan kalkmasının imkânsızlığı kuralı anlamsız olur. Daha önce belirttiğimiz gibi, merhum Mîrzâ Mehdî İsfahânî filozoflara iyi nazarla bakmaz ve onların eserlerine düşmance ve eleştirel bir gözle bakar.

---

25 *A.g.e.*, s. 102.

Felsefî düşünceleri eleştirmek makbul ve beğenilen bir şeydir, zira düşünce eleştiri ve anlayış neticesinde gelişir. Daha önce belirttiğimiz üzere, İslâm felsefesi Beytü'l-Hikme'de Süryanîceden veya Yunancadan Arapçaya çevrilmiş bir şey değildir; bilakis İslâm felsefesi olarak bilinen şey, birkaç asır boyunca kelamcı ve fakihlerin sert saldırılarına maruz kalmış ve çeşitli eleştirilere dayanarak kendini tanzim etmiştir.

Tefkîkçilerin filozoflara yönelik keskin ve eleştirel sözleri benzersiz değildir; bilakis felsefî düşünce akımına yönelik ve bu düşünce ve davranış tarzı İslâm'ın ilk yıllarından itibaren kelamcı ve fakihler tarafından başlatılmış ve günümüze kadar devam etmiş bir fenomendir. Tefkîkçilerin felsefî düşünceyi eleştiren başkalarından farkı ismet ve pâklık sahibi ehl-i beytten (as) gelen haber ve rivayetlere aşina olmaları ve felsefeyi eleştirmek için bu rivayetlerin içeriğinden ilham almalarıdır. Elbette bu ifade ehl-i beytten (as) gelen rivayetlerin felsefe karşıtı olduuğ anlamına gelmez; bilakis demek istenilen, Tefkîk Ekolü'nün rivayete ilişkin kendi yorumları ve algıları ile filozofların füşüncelerine yönelik olarak muhalefet ve husumet göstermeleridir.

Bir başka deyişle, bu kimseler rivayetlere ilişkin kendi algıları ile konuşmaktadır ve felsefî düşüncelere yönelik muhalefetleri de aynı temele dayanmaktadır. Bu iddianın delili şudur ki kendileri hadisçi olan ve rivayetlerin anlamları üzerinde derinden düşünen pek çok kimse felsefî düşüncelere düşmanlık yapmamış ve filozoflara karşı gelmemişlerdir. Örnek olarak Sadrulmüteellihîn'e ve bazı öğrencilerine işaret edilebilir. Sadrulmüteellihîn'in ve bazı öğrencilerinin hadis ilmine ve rivayetlere ilişkin aşinalığı asla bazı Tefkîkçi alimlerin hadis bilgisinden az değildir. Ancak o rivayetleri incelemekten hareketle felsefî düşüncelere karşıt olmadığı gibi, hadisler üzerinde derinden düşünmek suretiyle kendisinin felsefî düşüncelerinin derinliğine genişlik kazandırmıştır. Bundan şu sonuç çıkmaktadır ki Sadrulmüteellihîn gibi kimseler rivayetlere ilişkin kendi yorum ve algılarıyla felsefî düşüncelerine genişlik kazandırıyor iseler, Tefkîk Ekolü taraftarları gibi kimseler de rivayetlere ilişkin kendi yorum ve algılarıyla filozoflara düşmanlık yapmış ve karşı durmuşlardır.

Burada bir başka grup daha sahneye çıkmıştır ki hem Sadrulmüteellihîn ve benzerlerinin rivayetlere ilişkin algı ve anlayışına karşıdır, hem de Tefkîkçilerin rivayetlere ilişkin algılarına muhaliftir. Bu grup hakkında da aynı hüküm verilmelidir. Daha açık bir ifadeyle, bu grup da rivayetlere ilişkin kendi yorum ve algısıyla diğer iki gruba karşı çıkmaktadır. Buna göre insan daima kendi algı biçimiyle gerçeklik dünyasına yönelir ve kendi anlayış ve bilinç aynasında âlemi temaşa eder. İnsan kendi fıtrat ve tabiatında gerçekçidir ve hakikat arayıcısıdır, ama gerçek ve hakikat onun için ancak onun algı ve izleme perdesinde görünür. Büyük üstat merhum 'Allâme Tabâtabâyî'den birçok kez şunu işittim:

"Biz daima gerçeği ararız, ama elde ettiğimiz, gerçeğe ilişkin algıdan ibarettir."

Üstadın sözünün anlamı/demek istediği, bizim "olgu"yu aradığımız, ama "bilgi" elde ettiğimizdir. Elbette bu bilgi ve algı, ister şuhud/görme ve huzûr/yanında bulunma şeklinde olsun, ister husulî bilgi yoluyla gerçekleşsin fark etmez. Şu da gözden kaçırılmamalıdır ki şuhudî ve huzûrî/görme ve yanında bulunma temelli algıda gerçekliğe ilişkin bilgi gerçeklikten ayrı değildir, zira huzûrî bilgide bilen ve bilinen bir olur ve farklılık sadece itibar âlemiyle alakalıdır.

Burada söylenenler ışığında şöyle bir hükme varabiliriz: Tefkîkçiler, Sadrulmüteellihîn Şîrâzî gibi kimseler karşısında konumlanır ve rivayetler üzerinde inceleme yaparak saf İslâm'a ulaştıklarını iddia ederler. Oysa gerçekte İslâmla ilgili bilgi ve algılarından konuşmakta ve kendi düşünce tarzlarını dile getirmektedirler. Örneğin Tefkîk Ekolü'nün kurucusu merhum Mîrzâ Mehdî İsfahânî kendi incelemeleri neticesinde sebat ve kalıcılığın arazlar kategorisinde olduğu ve onun araz olduğunun açık olduğu sonucuna vardığını iddia eder. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...فواقعيّة الحقائق وفعليّتها أظهر من واقعيّة الثبات

وعرضيّة الثبات والبقاء ظاهرة أيضاً..."

[Hakikatlerin gerçekliği ve fiilîliği sebat ve kalıcılığın gerçekliğinden daha açıktır; sebat ve kalıcılığın arazîliği de açıktır. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, sebat ve kalıcılık araz olarak nitelendirilmiştir. Bu Tefkîkçi düşünür *Ebvâbü'l-Hüdâ* kitabının bir başka yerinde varlıkta hiçbir farklılığın olmadığını ve bütün farklılıkların Allah'ın iradesi ile gerçekleştiğini iddia eder.[26]

İmdi Sadrulmüteellihîn Şîrâzî gibi kimselerin eserlerine bakacak olursak onların bu iki meselede ve başka pek çok meselede muhalif bir konuma sahip olduklarını ve sebat ve kalıcılığın araz olduğunu ve benzer şekilde varlıkra farklılığın olmadığını şiddetle reddettiklerini kolaylıkla anlarız. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî sebat ve kalıcılığı varoluş biçimi olarak görür ve aynı zamanda varlığın *teşkîksel* çeşitli mertebelerine derinden inanır. O cevher-araz ayrımı için, sebat ve kalıcılığın arazlar zümresinde yer almasına imkân vermeyen ölçütlere dayanır. Ona göre varlığın güçlü ve zayıf farklı mertebeleri de *teşkîksel* birlikle uyumlu değildir.

Bilinmelidir ki örnek olarak zikredilen bu iki konuda bu iki grup arasında hakemlik yapmak kolay değildir ve bütün insanların hakem olarak kendisin-

26 *A.g.e.*, s. 50.

de birleştikleri bir nazariye yoktur. Daha ziyade zâhire ilgi gösteren ve önem veren, buna karşılık derin aklî ve mantıkî ölçütlerle pek yakınlığı ve tanışıklığı olmayan kimseler Tefkîkçilerin nazariyesine muvafık olur, sebat ve kalıcılığın araz olduğunu kolaylıkla kabul eder. Ancak aklî ve mantıkî ölçütler üzerinde ısrar eden kimseler, sebat ve kalıcılığın araz olduğunu kabul etmez ve varlığın *teşkîkî* mertebelerinin farklı olduğunu teyit eder ve onaylar.

Tefkîk Ekolü'ne mensup alimlerin eleştirileri daha ziyade Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin düşüncelerine ve İbn 'Arabî'nin tasavvufuna yöneliktir. Bu alimlerin şimdiye kadar kaleminden çıkan eserlerde, araştırılabilecek pek çok mesele ortaya atılmıştır.

Bu satırların yazarı burada bu meseleleri araştırıp incelemekle meşgul değildir. Üçüncü cildinin sonuna geldiğimiz bu kitaptaki araştırma konumuz "Felsefî Düşüncenin İslâm Dünyasındaki Serüveni"dir. Diğer taraftan, Tefkîk Ekolü ile ilgili bazı meselelerin, felsefî düşüncenin İslâm dünyasındaki serüveninin bir kısmı olduğu açıktır. Bu yüzden Tefkîk Ekolü'ne ilişkin bazı meseleler araştırma konusu yapılmıştır. Bu ekolün meselelerine ilişkin kamil bir inceleme bir başka alan ve fırsat gerektirir ki bu bölümün kapsamının dışındadır.

BİBLİYOGRAFYA

'Attâr, Ferîdüddîn, *Esrârnâme*, Bahş-i Şişom.

Âştiyânî, Mîrzâmehdî, *Esâsü't-Tevhîd*.

Bedevî, Abdurrahmân, *Şahsiyyât Kalaka fî'l-İslâm*.

Brun, Jean, *Felsefe-i Revâkî*, Farsçaya çev. Ebû'l-Kâsım Pûrhüseynî, İntişârât-ı Sîmurğ, Tahran 1362.

Copleston, Frederick, *Târîh-i Felsefe ez Fichte tâ Nietzsche*, Farsçaya çev. Dâryûs Âşûrî.

Cruise, Morris, *Felsefe-i Heidegger* (*Heidegger's Philosophy*), Farsçaya çev. Dr. Mahmûd Nevâlî, İntişârât-ı Hikmet, Tahran.

Cürcânî, Seyyid Şerîh, *Şerhü'l-Mevâkıf*.

Dîvân-ı Esrârhâ, ed. Hasan Emîn, İntişârât-ı Med, Tahran.

Ensârî, 'Abdullâh, *Risâle-i Kenzi's-Sâlikîn* (*Mecmû'e-i Resâil-i Hâce 'Abdullâh Ensârî*, thk. Muhammed Surûr Mevlâyî, Tahran & Tus, 1377 içinde).

Eşkûrî, Hakîm Mîrzâ Hâşim, *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib*, basılmamış.

Ferhâdî, 'Abdulğafûr Revân, *Hâce 'Abdullâh Ensârî*, Farsçaya çev. Mecdüddîn Keyvânî, Neşr-i Merkez.

Gencevî, Nizâmî, *Heft Peyker Nizâmî Gencevî*, thk. Dr. Berât Zencânî, Dânişgâh-ı Tehrân, Tahran.

Gilson, Étienne, *Rûh-ı Felsefe-i Kurûn-ı Vustâ*, Farsçaya çev. A. Dâvûdî, İntişârat-ı 'İlmî ve Ferhengî.

Goftegû bâ Martin Heidegger, Farsçaya çev. Şerefüddîn Horâsânî, *Mecelle-i Ferhengî ve Hünerî Buhârâ*, no: 5, Urdîbihişt, 1378.

Gonâbâdî, Hâcc Mollâ Sultân'alî, *Beyânü's-Sa'âde*, Dânişgâh-ı Tehrân, Tahran.

Hakîmî, Muhammedrızâ, *Mekteb-i Tefkîk*, Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslâmî, Tahran, 1375.

Havânsârî, Mîrzâ Muhammedbâkır, *Ravadâtü'l-Cennât*.

Hegel, G. V., *'Akl der Târîh*, Farçaya çev. Hamîd 'İnâyet, Dânişgâh-ı San'atî Şerîf.

Horâsânî, Şerefüddîn, *Nohostîn Feylesûfân-ı Yûnânî.*

Hüsrev, Nâsır, *Câmi'u'l-Hikmeteyn*, thk. Henri Corbin ve Muhammed Mu'în, Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran.

İbn Hayyûn Nu'mân, *Esâsü't-Te'vîl*, thk. 'Ârif Tâmer, Beyrut, 1968.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd, *Faslu'l-Makâl fî-mâ beyne'l-Hikmeti ve'ş-Şerî'ati mine'l-İttisâl.*

İbn Sînâ, Ebû 'Alî, *Mi'râcnâme*, tkh. Necîb Mâyil Herevî, Bünyâd-i Pezûheşhâ-yı İslâmî Âstân-ı Kuds-i Rızevî, Meşhed.

------------, *Risâle-i Adhaviyye*, Mısır, thk. Süleymân Dünyâ, 1949.

------------, *Şerhu İşârât*, Dördüncü Namat, Çâp-ı Haydarî, Tahran.

------------, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, Kum, Neşru'l-Belâğat.

------------, *Şifâ*, İlahiyyât, taş baskı.

İbrâhîmî Dînânî, Ğulâmhüseyin, *Esmâ ve Sıfât-ı Hakk*, Ehl-i Kalem, Tahran, 1375.

------------, *Şu'â'-ı Endîşe ve Şühûd der Felsefe-i Sühreverdî.*

İhsâî, Şeyh Ahmed, *Şerhu Risâleti'l-'Arşiyye Mollâ Sadrâ*, çâp-ı sengî (taş baskı).

İsfahânî, Mîrzâ Mehdî, *Misbâhü'l-Hüdâ.*

Kant, Immanuel *Temhîdât*, Farsçaya çev. Ğulâm'alî Haddâd 'Âdil, Neşr-i Dânişgâhî.

Kâşânî, Feyz, *Usûlü'l-Me'ârif*, thk. Seyyid Celâleddîn Âştiyânî, Defter-i Teblîğât-ı İslâmî, ikinci baskı, Kum 1362.

Kayserî, Dâvûd, *Resâil-i Kayserî bâ Havâşî Komşeyî*, thk. Seyyid Celâleddîn Âştiyânî, Meşhed, 1357.

Kirmânî, Ahmed Hamîdüddîn, *el-Mesâbîh fî İsbâti'l-İmâme*, thk. Mustafâ Ğâlib, Beyrut, Menşûrât-ı Cum'a.

Kummî, Kadı Sa'îd, *Kelîd-i Bihişt*, thk. Seyyid Muhammed Mişkât.

------------, *Şerhu Erba'în*, çâp-ı kadîm (eski baskı).

------------, *Şerhu Tevhîdi's-Sadûk*, thk. Dr. Necefkulî Habîbî.

Macquarrie, John, *Felsefe-i Vucûdî*, Farsçaya çev. Muhammed Sa'îd Hinâyî Kâşânî, Hermes, 1377.

------------, *Martin Heidegger*, Farsçaya çev. Muhammed Sa'îd Hinâyî Kâşânî, Tahran, Hermes.

Mağribî, Hâce Havrâ, *Risâle-i Nûr-ı Vahdet*, İntişârât-ı Nûr-ı Fâtıma, Tahran.

Marcel, Gabriel, *Felsefe-i Vucûdî.*

Mason, Herbert W., *Hallâc*, Farsçaya çev. Mecdüddîn Keyvânî.

Meclisî, *Bihârü'l-Envâr.*

Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî *Mesnevî.*

Meyâncî, Âyetullâh Şeyh Muhammedbâkır Melekî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye.*

Morvârîd, Âyetullâh Mîrzâ Hasan'alî, *Tenbîhât havle'l-Mebde' ve'l-Me'âd*, Bonyâd-ı Pejûheşhâ-yı İslâmî.

Nietzsche, *Sûdmendî ve Nâsûdmendî Târîh berâyi Zindegî*, Farsçaya çev. 'Abbâs Kâşif ve Ebû Turâb Sehrâb.

Risâle-i Kûtâh ez Sa'duddîn Kâşğarî, Mecelle-i *Ma'ârif*, Devre-i Çehârdehom, no. 3, İsfend, 1376.

Rüştî, Hâcc Seyyid Kâzım, *Delîlü'l-Mütehayyirîn*, taş baskı, tarih ve sayfa numarası yok.

------------, *Mecma'u'r-Resâil Fârsî*, Kirmân, Sa'âdet Kirmân, çâp-ı devvom (ikinci baskı).

------------, *Sa'âdetnâme*, 2. Baskı, 1347.

------------, *Usûlü'l-'Akâid*, taş baskı, tarihsiz.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî, *el-'Arşiyye* Risalesi, taş baskı.

------------, *el-Esfârü'l-Erba'a*, c. 1, Yeni Baskı, Tahran.

------------, *el-Esfârü'l-Erba'a*.

------------, *el-Meşâ'ir*, İntişârât-ı Mehdevî, Isfahan.

------------, *el-Mezâhirü'l-İlâhiyye*, thk. Seyyid Celâleddîn Âştiyânî, Meşhed.

------------, *Esrârü'l-Âyât*, Tahran, 1360.

------------, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, Dânişgâh-ı Meşhed, 1346.

------------, *Mecmû'e-i Resâil-i Felsefî Sadrilmüteellihîn Şîrâzî, Risâletü'l-Hulsa*, İntişârât-ı Hikmet, 1375.

------------, *Mecmû'e-i Resâil-i Felsefî Sadrilmüteellihîn Şîrâzî, Ecvibetü'l-Mesâili'l-Kâşâniyye* Risalesi.

------------, *Risâle fî İttisâfi'l-Mâhiyye bi'l-Vücûd*, Mecmû'atu Resâil, Taş Baskı.

------------, *Risâle fi'l-Hudûs*, Mecmû'e-i Resâil, Taş Baskı.

------------, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, ta'lîka-i Mollâ Sadrâ, taş baskı.

------------, *Şerhu Usûli'l-Kâfî*, thk. Muhammed Hâcevî.

Sebzvârî, Mollâhâdî, *Şerh-i Mesnevî*, Taş Baskı.

------------, *Şerhu Manzûme*, Dâru'l-'İlm.

Sicistânî, Ebû Ya'kûb, *Keşfü'l-Mahcûb*, Encomen-i Îrânşinâsî Frânse, Tahran.

Spinoza, Baruch, Risâle-i *Der Islâh-i Fâhime*, Farsçaya çev. İsmâ'îl Sa'âdet, Tahran, Neşr-i Dânişgâhî.

Sühreverdî, Şihâbüddîn, *Hikmetü'l-İşrâk*, taş baskı.

------------, *Kelimetü't-Tasavvuf* (*Mecmû'e-i Seh Risâle-i Şeyh-i İşrâk*, thk. Necefkulî Habîbî içinde).

------------, *Seh Risâle-i Şeyh-i İşrâk*, thk. Necefkulî Habîbî, Tahran

Şihâbî, Pervîz Ziyâ', *Derâmedî Pedîdârşinâsâne be Felsefe-i Dekârt*.

Târimî, Hasan, *'Allâme Meclisî*, İntişârât-ı Nov, Tahran, 1375.

Toynbee, Arnold, *Moerrih û Târîh*, Farsçaya çev. Hasan Kâmşâd, İntişârât-ı Hârezmî.

Walker, P. E., *Ebû Ya'kûb Sicistânî*, Farsçaya çev. Ferîdûn Bedreî, Neşr-i Ferzân, Tahran, 13776.

TERİMLER İNDEKSİ

F

G

H

I - İ

K

L

M

N

O - Ö

R

ÖZEL İSİMLER İNDEKSİ

G

H

I - İ

J

K

L

M

N

P

R

S - Ş

T

U

Y

Z

KİTAP VE RİSALELER İNDEKSİ

FIRKA VE MEZHEP İSİMLERİ İNDEKSİ

İSLÂM DÜNYASINDA FELSEFÎ DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ - 3

ĞULÂMHÜSEYİN İBRÂHÎMÎ DÎNÂNÎ

İSLÂM DÜNYASINDA FELSEFENİN TEMEL MESELELERİ

Büyük düşünce adamı Dînânî, İslâm dünyasında felsefenin serüvenini tartışmalar eşliğinde sunmaya devam ediyor.

"Felsefenin mahiyetine dair ne söylenirse söylensin, inkâr edilemez bir gerçek vardır ki o da felsefede en temel konuları ve en esaslı meseleleri anlamak için kıyasıya bir çaba harcandığıdır. Dinlerin öğreti ve bilgileri ile aşina olan kimseler şunu iyi bilirler ki insanın varlıkla alakalı en temel meseleleri anlama çabası hiçbir şekilde yerilmiş ve yanlış değildir. İşte bu aynı asil insanî çaba neticesinde, dinî kültür tarihi geniş bir ölçekte gelişme ve yayılma kaydetmiştir. Verimli ve zengin İslâm kültürü içinde birtakım meseleler vardır ve felsefî düşünce ile felsefî olmayan düşünce arasındaki karşılaşma, bu meselelerin en önemli ve en tartışmalılarından birini oluşturur.

Sayın okuyucunun elinde tuttuğu bu kitap, işte bu meselenin araştırılmasına adanmış ve *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni* adıyla kaleme alınmıştır. Umarız kültür alanının yayılıp gelişmesine kendi ölçüsünde katkıda bulunur."



KETEBE

İSLÂM DÜNYASINDA FELSEFÎ DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ - 3

ĞULÂMHÜSEYİN İBRÂHÎMÎ DÎNÂNÎ

KİTAP NO	DİZİ ADI
256	FELSEFE

9 786257 014465

42 TL KDV'den muaftır